بشارات الإشارات

في شرح الإشارات والتنبيهات

للشيخ الرئيس ابي علي حسين بن عبدالله بن سينا

الجزء الأوّل

في المنطق

تأليف

شمس الدين محمد بن آشرف الحسيني السمرقندي

تحقيق

علي اوجبي

بسم الله الرحمن الرحیم

میراث مکتوب	علوم و معارف اسلامی
۳۵۵	۷۵

سرشناسه	حسینی سمرقندی، محمدبن اشرف، - ۶۰۰؟ق.
عنوان قراردادی	الاشارات و التنبیهات. شرح.
عنوان و نام پدیدآور :	بشارات الاشارات (فی شرح الاشارات و التنبیهات) للشیخ الریـیس ابـی عـلی حسین بن عبدالله بن سینا /شمس‌الدین محمدبن اشرف الحسینی السمرقندی؛ تحقیق علی اوجبی.
مشخصات نشر	تهران: مؤسسهٔ پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۹۹.
مشخصات ظاهری	۲ج.
فروست	میراث مکتوب؛ ۳۵۵. علوم و معارف اسلامی؛ ۷۵.
شابک	دوره: 6-212-203-600-978؛ ج.۱: 3-213-203-600-978؛ ج.۲: 0-214-203-600-978
وضعیت فهرست‌نویسی :	فیپا
یادداشت	عربی.
یادداشت	کتاب حاضر مقدمه‌ی فارسی دارد.
یادداشت	کتاب حاضر شرحی بر کتاب «الاشارات و التنبیهات» تألیف ابن‌سینا است.
یادداشت	کتابنامه.
مندرجات	ج.۱. فی المنطق .-ج. ۲-۳. فی الطبیعیات و الالهیات
موضوع	ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰ - ۴۲۸ق. الاشارات و التنبیهات - نقد و تفسیر
موضوع	فلسفه اسلامی - متون قدیمی تا قرن ۱۴
موضوع	Islamic philosophy-Early works to 20th century
موضوع	منطق - متون قدیمی تا قرن ۱۴
موضوع	Logic, Ancient-Early works to 20th century
موضوع	مابعدالطبیعه - متون قدیمی تا قرن ۱۴
موضوع	Metaphysics-Early works to 20th century
شناسه افزوده	اوجبی، علی، ۱۳۴۳ -
شناسه افزوده	ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰ - ۴۲۸ق. الاشارات و التنبیهات. شرح.
شناسه افزوده	مؤسسهٔ پژوهشی میراث مکتوب
رده‌بندی کنگره	BBR ۴۱۵
رده‌بندی دیویی	۱۸۹/۱
شماره کتابشناسی ملی :	۷۴۳۱۸۴۵
وضعیت رکورد	فیپا

بشارات الإشارات

في شرح الإشارات والتنبيهات

للشيخ الرئيس أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا

الجزء الأول

في المنطق

تأليف

شمس الدين محمد بن أشرف الحسيني السمرقندي

تحقيق

علي أوجبي

بشارات الإشارات

(في شرح الإشارات و التنبيهات)

(للشيخ الرئيس أبي علي حسين بن عبدالله بن سينا)

الجزء الأوّل ـ في المنطق

تاليف: شمس‌الدّين محمّد بن أشرف الحسيني السمرقندي

تحقيق: على اوجبى

مدير توليد: محمد باهر

ترجمهٔ گزيده مقدمه به انگليسى: مصطفى اميرى

خط روى جلد: احمد عبدالرضايى

مدير فنّى و امور چاپ: حسين شاملوفرد

چاپ اول : ۱۳۹۹

شمارگان : ۵۰۰ نسخه

بهاى دوره با جلد شوميز: ۲۰۰۰۰۰ تومان

بهاى دوره با جلد سخت: ۲۵۰۰۰۰ تومان

شابک دوره: ۶ ـ ۲۱۲ ـ ۲۰۳ ـ ۶۰۰ ـ ۹۷۸

شابک (ج۱): ۳ ـ ۲۱۳ ـ ۲۰۳ ـ ۶۰۰ ـ ۹۷۸

چاپ (ديجيتال): ميراث

شماره فروش:

نشانی ناشر : تهران، ش. پ: ۱۳۱۵۶۹۳۵۱۹

تلفن: ۶۶۴۹۰۶۱۲، دورنگار: ۶۶۴۰۶۲۵۸

E-mail: tolid@MirasMaktoob.ir

http://www.MirasMaktoob.ir

بسم الله الرحمن الرحیم

دریایی از فرهنگ پرمایهٔ اسلام و ایران در نسخه‌های خطی موج می‌زند. این نسخه‌ها، در حقیقت، کارنامهٔ دانشمندان و نوابغ بزرگ و هویت‌نامهٔ ما ایرانیان است. بر عهدهٔ هر نسلی است که این میراث پرارج را پاس دارد و برای شناخت تاریخ و فرهنگ و ادب و سوابق علمی خود به احیا و بازسازی آن اهتمام ورزد.

با همهٔ کوششهایی که در سالهای اخیر برای شناسایی این ذخایر مکتوب و تحقیق و تتبع در آنها انجام گرفته و صدها کتاب و رساله ارزشمند انتشار یافته هنوز کار ناکرده بسیار است و هزاران کتاب و رسالهٔ خطی موجود در کتابخانه‌های داخل و خارج کشور شناسانده و منتشر نشده است. بسیاری از متون نیز، اگرچه بارها به طبع رسیده، منطبق بر روش علمی نیست و به تحقیق و تصحیح مجدد نیاز دارد.

احیا و نشر کتابها و رساله‌های خطی وظیفه‌ای است بر دوش محققان و مؤسسات فرهنگی.

مرکز پژوهشی میراث مکتوب در راستای این هدف در سال ۱۳۷۲ بنیاد نهاده شد تا با حمایت از کوشش‌های محققان و مصححان، و با مشارکت ناشران، مؤسسات علمی، اشخاص فرهنگی و علاقه‌مندان به دانش و فرهنگ سهمی در نشر میراث مکتوب داشته باشد و مجموعه‌ای ارزشمند از متون و منابع تحقیق به جامعهٔ فرهنگی ایران اسلامی تقدیم دارد.

اکبر ایرانی

مدیرعامل مؤسسهٔ پژوهشی میراث مکتوب

تقدیم به یگانه حکیم الهی دوران

هموکه‌اشاراتش همواره بشارتی است به‌دیدار حضرت دوست

علّامه جوادی آملی

عمرش داراز باد

فهرست مطالب

بشارات الإشارات

(فی شرح الإشارات و التنبیهات)

پیش‌نوشتار

به نام آن که جان را فکرت آموخت

نخستین بار، شهد شیرین و گواراي معارف ابن‌سینا را که در کتاب *اشارت و تنبیهات*اش موج می‌زد، در محفل درس علاّمه حسن‌زاده آملی عمرش دراز باد چشیدم و سرمست شدم. چه خوش ایّامی بود. وصف‌ناشدنی و تکرارناپذیر.

سالها نیز به فراگیری دیگر آثار شیخ‌الرئیس چون: *الشفاء*، *النجاة*، *التعلیقات* و نوشته‌های دیگر فلاسفهٔ صاحب‌نام مانند: *حکمة الإشراق* سهروردی و *اسفار* و *مشاعر* ملاّصدرای شیرازی و پژوهشهای جدّی در عرصهٔ فلسفهٔ اسلامی پرداختم. تا آنجاکه به‌گمانِ باطلِ خویش، چنان فربه شده بودم که خود را بی‌نیاز از درنگهای دوباره در آثار ابن‌سینا بویژه *اشارات*اش می‌پنداشتم. تا اینکه در سال ۱۳۷۵ لطف و عنایت الهی، شامل حالم شد و این بار از هم‌نشینی و هم‌سخنی و تلمّذ از محضر نادرهٔ دوران، دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی بهره‌مند شدم. آنجا بود که دریافتم علی‌رغم سالها درس‌آموزی و پژوهشهای موشکافانه در این ساحت، یک موی از اندیشه‌های ابن‌سینا را هم نیافته و درنیافته‌ام.

دل گرچه در این بادیه بسیار شتافت
یک موی ندانست و بسی موی شکافت
گرچه ز دلم هزار خورشید بتافت
آخر به کمالِ ذرّه‌ای راه‌نیافت

از سخنان تأمّل‌برانگیزِ استاد دینانی، طیّ سالها به‌نیکی دریافتم که ابن‌سینا و آثارش تکرارنشدنی است و تمامی حکمایِ پس از او، به نوعی وامدار و خوشه‌چینِ خرمنِ معارف فلسفیِ وی‌اند؛ و یکی از موانع مهمّ دستیابی به این حقیقت، برای بسیاری، کمبود پژوهشهای جدّی و نیز در اختیارنبودن منابع ارزشمندی است که به شکل نسخه‌های خطّی درکتابخانه‌های ما خاک می‌خورند و ناشناخته مانده‌اند. از این رو، در این اندیشه گرفتار شدم تا در حدّ توان خویش در این مسیر یاری رسانم. پس از گفتکوهای فراوان با دکتر دینانی و فحص و جستجو در آثار ابن سینا به سوی *اشارات* رهنمون شدم.

دوستداران فلسفهٔ اسلامی نیک می‌دانند که *اشارات* ابن‌سینا در میان آثار فلسفی از جنس دیگری است. بی‌نظیر در میان تمامی آثارش. با متنی سَخته و پُخته و واژگانی نغز و کوتاه که چنین می‌نماید نه افزودنی باشد و نه کاستنی. در عین حال، دریای معارفش چنان ژرف و موّاج است که هرکسی را یارای غوّاصی و صیّادی گوهرهای ناب آن نیست. هم از این روست که فیلسوفان و حکیمان بزرگ، بدرستی در مقامِ آن برآمده‌اند تا این زیباروی را شاهدِ هرجایی سازند. شماری نیز به نقّادیِ آن پراخته‌اند تا به گمانهٔ خویش، پایه‌های فلسفهٔ اسلامی را بلرزانند و فروریزند. بی‌شکّ شرحِ این کوته‌نوشتِ مهمّ فلسفیِ آمیخته به براهین، تنها از عهدهٔ آنانی بر می‌آید که در فنّ منطق و شیوهٔ اندیشه‌ورزی چیره‌دست باشند تا بتوانند پرده از رخ براهین‌اش برگشایند.

تا آن زمان و حتّی هم‌اینک نیز با وجود شرح گرانقدر خواجه نصیرالدین طوسی، به ذهن کسی خطور نمی‌کرد و نمی‌کند که شرح دیگری توانِ هم‌پایگی با آن را داشته باشد و بدان پهلو بزند. امّا شاید چنین نباشد!

در اوایل دههٔ ۸۰ پس از تصحیح و انتشارِ چندین متن فلسفی بود که در یکی از جلسات حضوری، استاد عبدالحسین حائری خدایش رحمت کناد مرا به بازخوانی و تصحیحِ کتاب *بشارات الاشارات* (شرح انتقادی سمرقندی بر *اشارات*) فراخواند و

سخت بر این مهمّ پای‌فشرد. این دومین باری بود که نام سمرقندی به گوشم می‌خورد. با بی‌میلیِ تمام و از سوی دیگر سرگردانی در چراییِ اصرار استاد، با کاهلی و تنبلیِ فراوان سری به کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران زدم. مدیریت وقت مخزن نسخ خطّی، از مهرورزی بخل نورزید و برخلاف بسیاری، این نسخهٔ خطّیِ منحصر و گرانبها که به خطّ خود سمرقندی بود را در اختیار این دانشجوی جوان و تازه‌کار قرار داد. هفته‌ها به کتابخانهٔ مرکزی سر می‌زدم و ساعتها از نزدیک به خوانش و بررسیِ اثر یادشده می‌پرداختم. آنجا بود که دریافتم چه توفیقی رفیقم شده و زنده‌یاد حائری از چه هوش سرشاری برخوردار است. زیرا با شرحی روبرو شدم که اگر فراتر از شرح خواجه نباشد، فروتر از آن نیست. چراکه به قلمِ یکی از منطق‌دانان سترگ و صاحب‌سبک و نوآور به نگارش درآمده است. به هر حال، کار را آغاز کردم و نزدیک به یک دهه، این نسخهٔ چغِر و سخت‌خوان، یارِ خلوت و جلوتِ من بود و دشواریهای فراوانی را برعهده‌ام گذارد، بویژه آنکه تا آن زمان، هنوز بیشتر نسخه‌های دیگرش ناشناخته بود.

اینک خدای را بسیار شاکرم که علی‌رغم تمامی فراز و فرودها و تلخیهای زمانه، و کم‌دانشی‌ام، شرحی دیگر در اختیار علاقه‌مندان جهانِ اندیشه‌های ابن‌سینا قرار گرفت تا در دریافتِ نایافته‌ها و فهمِ بهترِ درونمایهٔ عمیق‌اش، یاری‌رسان باشد.

در پایان جا دارد عزیزانی چند را سپاس گویم و عمری درازدامن و پُربار برایشان آرزو کنم:

– دوست فاضل و پُرمهر، جناب آقای مهندس ثقفیان که در استنساخِ اثر یاری رساند.

– سرکار خانم دکتر احسانی‌بیک که دو مطلب خود در بارهٔ سمرقندی (مدخل سمرقندی در *دانشنامه جهان اسلام* و مقاله‌ای مستقل در کتاب *ابن‌سینا پژوهی*) را در اختیار نهاد.

– پژوهشگر ارجمند، جناب آقای دکتر غلامحسین دادخواه که در نگارش

بخشی از مقدّمه (مباحث مربوط به شرح حال و معرّفی آثار) وامدارِ اثر ارزشمند وی، *علم الآفاق و الأنفس*[1] هستم.

ـ دوست دانشی و نسخه‌پژوه توانا، جناب آقای دکتر رحیمی ریسه که نسخه‌های این اثر را معرّفی فرمود.

ـ جناب دکتر محسن جوادی، معاون فاضل و اندیشه‌ور وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی که از هیچ حمایتی دریغ نورزید.

ـ و سرانجام از جناب آقای دکتر اکبر ایرانی، مدیرعامل محترم مؤسسهٔ پژوهشی میراث مکتوب که با وقوف به اهمّیت این اثر، در انتشارش تسریع نمود؛ نیز تمامی همکاران دانا و خوش‌ذوق ایشان بویژه آقایان محمد باهر و محمود خانی و سرکار خانم معصومه حسینی.

نیازمند رحمت پروردگار غنی
علی اوجبی
تابستان ۱۳۹۹ خورشیدی

1. Shams al_Din Samatqandi, Science of The Cosmosand The soul, Edited withNotes and introductions in English and persian by Gholamreza Dadkhah, California, Costa Mesa, Mazda publishers, 2014.

سخن آغازین

اشارات متنی بی‌نظیر برای آموزش فلسفه

دایرةالمعارف فلسفی *اشارات و تنبیهات*[1] از آثار پایانی ابن سینا به شمار می‌آید[2] که:

- در اوج پختگی
- به انگیزهٔ آموزش فلسفهٔ اسلامی (منطق، طبیعیات و الهیات)

---

۱. متن اشارات به طور مستقل و نیز به همراه شرح خواجه و فخر رازی بارها چاپ شده است:
- ژاکوب فرژه برای نخستین بار در سال ۱۸۹۲ م در لیدن بر اساس نسخه‌های بادلیان، برلین و لیدن متن اشارات را منتشر کرد.
- سلیمان دنیا ابتدا منطق اشارات را با حاشیه و مقدّمه در ۱۹۴۷م و سپس در سالهای ۱۹۵۷ تا ۱۹۶۰ اشارات را به همراه شرح خواجه در سه جلد، حاوی منطق، طبیعیات و الهیات چاپ کرد.
- انتشارات حیدری در سال ۱۳۷۷ ق در سه جلد، متن اشارات را به همراه شرح خواجه منتشر کرد و بعدها در سال ۱۴۰۳ ق، دفتر نشر کتاب، همان را عیناً بازچاپ نمود.
- آیت‌الله حسن‌زاده آملی نیز متن اشارات را به همراه شرح خواجه در سال ۱۳۸۳ ش به زیور طبع آراسته است.
- و سرانجام به کوشش مجتبی زارعی در سال ۱۳۸۱ ش منتشر شد.

امّا به دلیل کاستی‌های فراوانی که بیشتر از اتّکای محقّقان به ذوق و دانش شخصی آنان سرچشمه می‌گیرد، همچنان چشم به راه متنی انتقادی، درست و مستند به معتبرترین دست‌نوشتها و نسخ خطّی می‌باشیم. نگارنده سالهاست که به این مهمّ اشتغال دارد و در صورت رفع موانع، به خواست الهی، بزودی آن را در اختیار پژوهشگران قرار خواهد داد.

۲. ابن ابی‌اصیبعه در *عیون الأنباء*، ج ۳، ص ۲۷ ادّعا دارد که: «هی آخر ما صنّف فی الحکمة.»

- امّا در ساختاری گزیده و به دور از درازنویسی
- وگاه در غالب رمز و استعاره
- با رعایت تناسب معانی اصطلاحی با معنای لغوی

به نگارش درآمده‌است.

اشارات نزد خود شیخ نیز جایگاهی ویژه داشته. شاهد آن اینکه در سالهای پایانی عمر خویش، همچون کتابی بالینی، همواره همراه خویش داشته است. او در یکی از نامه‌هایش در آن دوران، در پاسخ کسی که نگران نابودیِ این کتاب بوده،[1] می‌نویسد: «و أما تحزنه علی ضیاع *التنبیهات و الاشارات* فعندی انّ هذا الکتاب توجد له نسخةٌ محفوظةٌ.»[2]

شیخ در آغاز و نیز در پایان این اثر، به دو نکتهٔ مهمّ تصریح می‌کند:

۱. برای متعلّمان: این اثر را برای آن گروه از علاقه‌مندان فراگیری فلسفه نگاشته است که توانِ فهمِ آن را داشته باشند. از این رو، کسی که فراگیریِ آموزه‌های فلسفی برایش دشوار باشد، اگر هم متنی روان‌تر و مفصّل‌تر از اثر موجود را در اختیار داشته باشد، باز بهره‌ای نمی‌برد. در برابر، کسی که از تیزهوشی و فطانت برخوردار باشد و تشنهٔ فراگیری آن، دریافتِ معارفِ تو در تویِ *اشارات* برایش آسان و گوارا‌ست و خود می‌تواند پس از لختی در ژرفای آن به شناگری پردازد.

۲. دیگری برای معلّمان: و آن اینکه این سفرهٔ معنوی را نباید برای کج‌طبعان و کوردلان (= آنان که شرایط و ویژگیهای فراگیری فلسفهٔ اسلامی را ندارند)، گشود، بلکه باید بشدّت بر آنها بخل ورزید و خسّت روا داشت. زیرا:

تا نگردی آشنا، زین پرده رمزی نشنوی
گوشِ نامحرم نباشد جایِ پیغامِ سروش

---

۱. این نگرانی‌ها به جا بود. زیرا پیش از آن هم کتاب *الحاصل و المحصول* در ۲۰ مجلّد و نیز الانصاف ۲۰ جلدی سرانجامی نامعلوم پیدا کردند و از دسترس پژوهشگران خارج شدند و اینک هیچ اثری از آنها نیست.

۲. ر.ک: *أرسطو عند العرب*، ص ۲۴۵.

بنابر این:

بـیا تـا در مـیِ صـافی‌ت رازِ دهـر بنْمایم
به شرط آنکه ننمایی به کج‌طبعانِ دل‌کورش

او چهار ویژگی را برای فراگیران و جویندگان فلسفهٔ اسلامی بیان می‌دارد:

۱. پاکی سریرت: یعنی توانمندی در حوزهٔ عقل نظری و دریافتِ «هست»ها

۲. استواری در سیرت: یعنی توانمندی در ساحت عقل عملی و دریافت و عمل به «باید»ها

۳. باطل‌گریزی: دوری از شتاب در لغزشگاه‌های معرفتی

۴. حق‌گرایی: استقبال از آموزه‌های درست و حق‌پذیری.

شیخ در سفارش پایانی خود از آموزگاران فلسفه می‌خواهد تا پس از آنکه در کسی این شرایط را یافتند، اندک‌اندک و بتدریج جانِ او را از حقایق معرفتی سرمست سازند و از او بخواهند تا قسم یاد کند که این دانش معنوی را در اختیار نااهلان قرار ندهد و بدین وسیله آن را تباه نسازد.

نام‌گذاری اشارات

نام این اثر جاودانی، برگرفته از عبارتهای آغازین شیخ است، آنجا که می‌نویسد:

ـ عبارات آغازین منطق: «إنّي مهدٍ إليک في هذه الاشارات و التنبيهات»

ـ عبارات آغازین طبیعیات: «هذه اشارات إلى أُصول و تنبيهات علىٰ جمل».

به دیگر سخن: در واقع، این عنوانی است که به مروز زمان به اشتهار رسید. شاهد آن اینکه ـ همان‌گونه که در سطور پیشین گذشت ـ او در یکی از نامه‌هایش، بر خلاف آنچه مشهور است، از این اثر خویش با عنوان *التنبيهات و الاشارات* یاد کرده است.

شیخ در این کتاب، عنوان «اشاره» را در بارهٔ مباحثی به کار می‌برد که بیانگر آموزه‌ای مهمّ، مستقلّ، اساسی و برهان‌پذیر باشد. در برابر، عنوان «تنبیه» را برای آن

دسته از معارفی به‌کار می‌برد که بدیهی بوده و نیاز به اثبات، دلیل و استدلال نداشته باشند و تنها یادآوری و دست‌یابی به تصوّر درستی از آنها برای تصدیق و پذیرش‌شان کافی است.

ساختار و درون‌مایهٔ کتاب اشارات

او در *اشارات* در پیِ آموزش حکمت است. امّا مقصود وی از «حکمت» متفاوت از معنایی است که در دیگر آثار فلسفی‌اش چون: *شفا*، *نجات* و ... به کار می‌برد. شیخ از منطق آغاز می‌کند، سپس به طبیعیات می‌رسد و در ادامه به ماقبل طبیعت یا الهیات می‌پردازد و در پایانِ الهیات تلاش می‌کند تا زیرکانه در پیوند با بحث از «نبیّ» به «عارف» و ویژگیهای وی اشاره کند. بنابر این، حکمت در *اشارات* شامل: منطق، طبیعیات، الهیات و برخی از مبادی عرفان است، نه ریاضیات. این در حالی است که فارابی، منطق را علم نمی‌داند و حکمت نظری را منحصر در سه دانشِ طبیعی، ریاضی و الهی می‌انگارد.

جزء نخست *اشارات* در علم منطق، حاوی ده «نَهج» و جزء دوم در حکمت (طبیعیات و الهیات) شامل ده «نَمَط» است. از آنجا که شیخ در *اشارات* نیم‌نگاهی هم به معنای موضوع لهِ واژه‌ها دارد، تلاش می‌کند در استفادهٔ آنها در اصطلاحات و نیز نام‌گذاری‌ها تناسب را رعایت کند. از این رو، واژه‌ها را هوشمندانه به کار می‌برد. او فصول کتاب منطق *اشارات* را «نَهْج» می‌نامد تا با ماهیّت منطق تناسب داشته باشد و به نوعی نمادین به آن اشاره کند. چرا که منطق، دانشی است که مسیر درست اندیشیدن را معرّفی می‌کند و «نهج» در لغت به معنای «راه» است. امّا فصول طبیعیات و الهیات را «نَمَط» می‌نامد. چراکه «نمط» به معنای «سفره» است. گویا فلسفهٔ طبیعی و الهی، خوان گستردهٔ معارف را در برابر جانِ مشتاقانِ شایسته می‌گشاید.

شماری که به تأویل گرایش دارند، برآن‌اند که فصل‌بندیِ ده‌بخشیِ کتاب نیز

بی‌دلیل نیست. این تقسیم‌بندی، ریشه در باور پیشینیان و شیوهٔ نگارشیِ آنها دارد. حکمای پیشین به عدد «ده» عنایت خاصّی داشتند. زیرا آفرینش هستی، مبتنی بر مراتب عقول ده‌گانه است. از اینْ رو، برای آنکه کتاب تدوینی، مطابق با کتاب تکوینی باشد، آثار خود را بر اساس ساختار ده‌بخشی سامان می‌دادند. به عنوان نمونه: *أثولوجیای* ارسطو ۱۰ «میمر» دارد و *قبسات* میرداماد ده «قَبَس». به پیروی از حکمای پیشین، شیخ نیز منطق *اشارات* را در قالب ۱۰ «نهج» و فلسفهٔ آن را بر اساس ۱۰ «نمط»، سامان داده است.[۱]

همان گونه که گذشت، یکی از نوآوریهای ابن سینا در دایرةالمعارف فلسفی *اشارات*، پرداختنْ به برخی مبانی عرفانی است. امام فخر رازی این ویژگی *اشارات* را می‌ستاید و می‌نویسد: «هذا الباب أجلّ ما في هذا الكتاب؛ فإنّه رتّب علومَ الصوفية ترتيباً ما سبقه إليه من قبله و لا لحقه من بعده.»

شروح و حواشی اشارت[۲]

به دلیل ویژگیهای منحصر به فرد *اشارات*، از همان آغاز، توجّه اندیشمندان و حکمای متألّه و نیز مخالفان فلسفه را به خود جلب کرد. در حوزه‌های درسی به عنوان متن درسی برگزیده شد؛ و شارحان و منتقدان برای رفع ابهام‌ها و تفصیل

---

۱. ر.ک: *الاشارات و التنبیهات*، آیت‌الله حسن حسن‌زاده آملی، ج ۱، صص ۲۱ - ۲۲.

۲. برای آگاهی از حواشی و شروح و ترجمه‌های *اشارات* ر.ک: *الذریعة*، جلدهای ۲، ۶ و ۱۳؛ *فهرست نسخه‌های مصنّفات ابن سینا*، صص ۳۵ ـ ۳۶؛ *الاشارات و التنبیهات*، به اهتمام محمود شهابی خراسانی، صص ۲۴ - ۳۰؛ *مؤلّفات ابن سینا*، جرج قنواتی؛ *کشف الظنون*؛ *فنخا* (مدخلهای مربوط به حاشیه و شرح و ...)، ج ۱۹، صص ۴۱ ـ ۴۶ و ...؛ *کتاب‌شناسی منتخب فلاسفه اسلامی*، مرکز اسناد و مدارک علمی، صص ۶۳ - ۷۰؛ *فهرست آثار ابن سینا*، محسن کدیور؛ مجلّهٔ معارف، دوره نهم، شمارهٔ ۲، صص ۷۸ - ۱۱۰؛ *منطق ابن سینا*، نشریهٔ ۴۳ کمسیون ملّی یونسکو در ایران، ص ۱۵۱؛ نیز سایت شیخ آقا بزرگ تهرانی و فهارس نسخه‌های خطّی کتابخانه‌های ترکیه.

اجمال‌ها و نقد و بررسی آن، دست به قلم شدند.[1] مهمّترین شروح شناخته‌شده بر اساس آنچه در منابع کتاب‌شناسی آمده، از این شمار است:

۱. *الأمارات (الأمانات) فی شرح الإشارات*: علی بن زید بیهقی (۴۹۹ - ۵۶۹)[2]

۲. *المباحث و الشکوک*: شرف‌الدین محمّد مسعود مروزی (زنده در ۵۸۲ ق)[3]

۳. *التنبیه علی تمویهات کتاب التنبیهات*: افضل‌الدین غیلانی (سدهٔ ششم)[4]

۴. *لباب الإشارات و التنبیهات*: فخرالدین محمّد رازی (۵۴۳ - ۶۰۶ ق)[5]

۵. شرح شمس‌الدین ابوعبدالله محمّد بن عبدان دمشقی (۵۷۰ - ۶۲۱ ق)[6]

۶. *کشف التمویهات فی شرح التنبیهات یا المأخذ علی فخرالدین فی شرح الإشارات*: ابوالحسن علی آمدی (درگذشتهٔ ۶۳۱ ق)[7]

۷. *سهل المؤنة*: رفیع‌الدین جیلی (درگذشتهٔ ۶۴۱ ق)[8]

۸. *زبدة النقض و لباب الکشف*: نجم‌الدین احمد نخجوانی (زادهٔ ۶۵۱ ق)[9]

۹. *حلّ مشکلات الإشارات و التنبیهات*: خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷ - ۶۷۲ ق)[10]

---

۱. شیخ آقا بزرگ تهرانی در *الذریعة*، ج ۲،ص ۹۷ در این باره می‌نویسد: «هو أسوه کتب المعقول و أسناها عکفت علیه الحکماء.»

۲. *معجم الادباء*، ج ۴، ص ۱۷۶۹.

۳. نمونهٔ عکسی این اثر با مقدّمهٔ محمّد برکت در سال ۱۳۹۰ ش از سوی مؤسسهٔ پژوهشی میراث مکتوب، منتشر شده است. فخررازی در پاسخ به این رساله، کتاب *أجوبة المسائل* را نگاشته است.

۴. ر.ک: *حدوث العالم*، ص ۱۱ و ۱۲۸.

۵. این اثر به کوشش احمد حجازی السقا در سال ۱۹۸۷ م در قاهره منتشر شده است.

۶. ر.ک:*فهرست نسخه های خطّی دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران*، ج ۱، صص ۴۷۱ - ۴۷۷.

۷. ر.ک: مرحوم شهابی در مقدّمهٔ *الإشارات و التنبیهات*، صص ۲۴ - ۲۵ نقل می‌کند که قفطی این شرح را *المأخذ علی فخرالدین فی شرح الإشارت* نامیده است. این اثر در سال ۱۹۷۱ م به همراه *لباب الإشارات و التنبیهات* به کوشش احمد فرید المزیدی در بیروت منتشر شده است.

۸. ر.ک:*کشف الظنون*، ج ۱، ص ۹۵.

۹. ر.ک:*الذریعة*، ج ۲، ص ۹۷.

۱۰. این شرح بی‌نظیر، بارها منتشر شده است. نمونهٔ عکسی آن نیز بر اساس دست‌خطّ منسوب به خواجه در سال ۱۳۸۹ ش از سوی کتابخانه ملّی با همکاری مؤسسهٔ پژوهشی میراث مکتوب به زیور طبع آراسته شده است.

۱۰. *شرح الإشارات و التنبیهات*: سراج‌الدین ابوالثناء محمود ارموی (۵۹۴ - ۶۸۲ ق)[1]

۱۱. *شرح الاصول و الجمل من مهمّات العلم و العمل*: ابن کمونه (درگذشتهٔ ۶۸۳ ق)[2]

۱۲. شرح برهان‌الدین محمّد بن محمّد نسفی (درگذشتهٔ ۶۸۸ ق)[3]

۱۳. *بشارات الإشارات*: شمس‌الدین محمّد بن اشرف سمرقندی (زنده تا اواخر سدهٔ هفتم هجری)[4]

۱۴. *إیضاح المعضلات من شرح الإشارات*: علاّمه حلّی (درگذشتهٔ ۷۲۶ ق)

۱۵. *الإشاراتُ الی معانی الامارات*: علاّمه حلّي (درگذشتهٔ ۷۲۶ ق)

۱۶. *بسط الإشارات*: علاّمه حلّی (درگذشتهٔ ۷۲۶ ق)

۱۷. *المحاکمات بین شرّاح الإشارات*: علاّمه حلّی (درگذشتهٔ ۷۲۶ ق)[5]

۱۸. *شرح مسائل عویصة من کتاب الإشارات*: زین‌الدین صدقة بن علی (پیش از سدهٔ نهم ق)[6]

---

۱. ر.ک: *نشریه کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران*، ج ۵، ص ۴۱۳. این اثر در سال ۱۳۹۷ ش به کوشش شیخ عمّار تمیمی از سوی انتشارات دار زین‌العابدین قم بر اساس نسخه‌ای که به گمان مصحح منحصر است، یعنی نسخه کتابخانه امیرالمؤمنین (ع) عراق به شماره ۶۲ منتشر شده است. نگارنده تصحیح این اثر را بر اساس دو نسخه در دست دارد و امیدوار است به لطف الهی بزودی به انجام برسد.

۲. ر.ک: *الذریعة*، ج ۲، ص ۹۷؛ *کشف الظنون*، ج ۱، ص ۹۵.

۳. ر.ک: *فهرست نسخه‌های خطّی دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران*، ج ۱، صص ۴۷۱ - ۴۷۷.

۴. شیخ آقا بزرگ در *الذریعة* (ج ۳، ص ۱۱۱) بر آن است که *البشارات فی شرح الاشارات* اثر حکیم اوحدالدین علی بن اسحاق ابیوردی خاورانی (درگذشتهٔ ۵۵۱ ق) است که در اشعارش از خود با لقب «انوری» یاد می‌کند. سپس تصریح می‌کند که افندی نیز در *ریاض العلماء* در ذیل شرح حال انوری، آورده که نسخه‌ای از *بشارات* وی را در شهر تبریز دیده است.

۵. ر.ک: بحار الانوار، ج ۱۰۴، ص ۱۴۹. علّامه حلّي ضمن اجازه به سیّد مهنّا بن سنان، به این چهار شرح خود تصریح کرده است.

۶. ر.ک: *الذریعة*، ج ۶، ص ۱۱۰؛ *فنخا*، ج ۱۹، ص ۴۱؛ *فهرست میکروفیلمهای کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران*، ص ۴۳۷، کتابت ۸۸۸ ق.

۱۹. *کُحل الأبصار لأولی البصائر و الأنظار*: سیّد احمد علوی عاملی (درگذشتهٔ ۱۰۵۴ ق)[1]

۲۰. شرح امیرمحمّد معصوم بن محمّد فصیح بن امیراولیا حسین تبریزی قزوینی (درگذشتهٔ ۱۰۹۱ ق)[2]

۲۱. شرح *الإشارات*: اسماعیل خاتون‌آبادی (۱۰۳۱ - ۱۱۱۶ ق)[3]

حواشی چندی نیز بر این اثر بی‌مانند و شروح آن نوشته شده است که از آن جمله است:[4]

حاشیه بر شرح خواجه: نصیرالدین علی بن محمّد کاشانی (۷۷۵ ق)[5]

حاشیهٔ اشارات: میر سیّد شریف جرجانی (درگذشتهٔ ۸۱۶ ق)[6]

حاشیه اشارات: ملاّ جلال‌الدین دوانی (۸۳۰ - ۹۰۷ ق)[7]

حاشیه الإشارات و التنبیهات: رضی‌الدین عبدالغفور لاری (۹۱۲ ق)[8]

حاشیه شرح الإشارات خواجه: احمد بن سلیمان بن کمال پاشا (درگذشتهٔ ۹۴۰ ق)[9]

إشارات لطائف الإشارات: غیاث‌الدین منصور دشتکی (۹۴۸ ق)[10]

حاشیهٔ شرح الإشارات خواجه: میرزا جان باغنوی (درگذشتهٔ ۹۹۴ ق)[11]

---

۱. ر.ک: *فنخا*، ج ۲۶، ص ۱۴۱.

۲. ر.ک: *الذریعة*، ج ۱۳، صص ۲۱۲.

۳. شاید منظور همان حاشیهٔ وی باشد.

۴. برای آگاهی از حواشی *اشارات* و حواشی شروح آن ر.ک: *فهرست نسخه‌های مصنّفات ابن سینا*، صص ۳۵ ـ ۳۶؛ *الذریعة*، ج ۶؛ *فنخا*، ج ۱۱، صص ۳۴۴ - ۳۴۵؛ ۸۶۷ - ۸۷۳

۵. *الذریعة*، ج ۶، ص ۱۱۲.

۶. ر.ک: *فهرست مختصر نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مجلس*، ص ۱۸۱؛ *فنخا*، ج ۱۱، ص ۸۶۷.

۷. ر.ک: *فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ آیت‌الله گلپایگانی*، ج ۳، ص ۱۴۰۲.

۸. *فنخا*، ج ۱۱، ص ۳۴۴ - ۳۴۵.

۹. ر.ک: *فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ آستان قدس رضوی*، ج ۱، ص ۱۱۴.

۱۰. ر.ک: *الذریعة*، ج ۶، ص ۱۱۲.

۱۱. ر.ک: *فهرست کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی*، ج ۲۳، ص ۱۵۲.

حاشیهٔ شرح الإشارات خواجه: سیّد ابراهیم بن قوام‌الدین حسین بن عطاءالله حسینی همدانی (۱۰۲۵ ق)[۱]

حاشیهٔ اشارات: عبدالرزّاق لاهیجی (۱۰۵۱ق)[۲]

حاشیهٔ شرح الإشارات خواجه: ملاّ شمسا گیلانی (۹۸۲ـ ۱۰۶۴ ق)[۳]

حاشیهٔ شرح الإشارات خواجه: حسین بن رفیع‌الدین محمّد مرعشی آملی (۱۰۶۴ ق)[۴]

حاشیهٔ شرح الإشارات خواجه: سیّد رفیع‌الدین محمّد بن حیدر نائینی (۱۰۸۰ ق)[۵]

حاشیهٔ حلّ مشکلات الإشارات: محمّدباقر سبزواری (درگذشتهٔ ۱۰۹۰ق)[۶]

حاشیهٔ شرح الإشارات خواجه: محمّد معصوم حسینی قزوینی (درگذشتهٔ ۱۰۹۱ ق)[۷]

حاشیهٔ شرح الإشارات خواجه: معزّالدین محمّد محمّد مشهدی (۱۰۹۷ ق)[۸]

حاشیهٔ شرح الإشارات خواجه: محمّد بن حسن شیروانی (درگذشتهٔ ۱۰۹۸ ق)[۹]

حاشیهٔ شرح الإشارات و المحاکمات: آقا حسین بن جمال‌الدین محمّد خوانساری (درگذشتهٔ ۱۰۹۹ق)[۱۰]

حاشیهٔ شرح الإشارات خواجه: قاضی سعید قمی (درگذشتهٔ ۱۱۰۳ ق)[۱۱]

---

۱. ر.ک: *الذریعة*، ج ۶، ص ۱۱۰.

۲. ر.ک: همان، ص ۱۱۱؛ *فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی*، ج ۵، ص ۷۶.

۳. ر.ک: *فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی*، ج ۹، ص ۵۶۶؛ *فنخا*، ج ۱۱، ص ۸۶۹

۴. ر.ک: *الذریعة*، ج ۶، ص ۱۱۱؛ *فنخا*، ج ۱۹، ص ۴۱.

۵. ر.ک: *الذریعة*، ج ۶، ص ۱۱۲.

۶. ر.ک: همان، ص ۱۱۰؛ *فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانه سپهسالار*، ج ۴، ص ۱۹۷.

۷. ر.ک: *الذریعة*، ج ۶، ص ۱۱۲.

۸. ر.ک: همان، ص ۱۱۲.

۹. ر.ک: همان، ص ۱۱۲.

۱۰. ر.ک: همان، ج ۱۳، ص ۳۰۸.

۱۱. ر.ک: همان، ج ۶، ص ۱۱۱.

حاشیهٔ شرح الإشارات خواجه: میر محمّد اسماعیل حسینی خاتون‌آبادی (۱۰۳۱ - ۱۱۱۶ق)[۱]

حاشیهٔ شرح الإشارات خواجه: عبدالله افندی (درگذشتهٔ ۱۱۳۱ ق)[۲]

حاشیهٔ شرح الإشارات خواجه: ملاّ خلیل قائنی (درگذشتهٔ ۱۱۳۶ ق)[۳]

حاشیهٔ شرح الإشارات خواجه: شیخ محمّد نهاوندی (۱۲۷۵ ق)[۴]

حاشیهٔ حلّ مشکلات الإشارات: محمّدهادی شریف رازی (ق ۱۱)[۵]

حاشیهٔ الإشارات (حاشیهٔ کوچک): حبیب‌الله بن جمال‌الدین[۶]

در کتابخانهٔ ایاصوفیه نسخه‌ای از اشارات منظوم با نام *نظم الأنماط المبدعات من الإشارات* به شمارهٔ ۲۴۷۲ موجود است که گویا از آنِ ابونصر فتح بن موسی خضراوی (درگذشتهٔ ۶۶۳ ق) است.[۷]

آثاری نیز در مقام مقایسه و داوری میان دو شرح مهمّ *اشارات* نگاشته شده است که از آن جمله است:

المحاکمة بین نصیرالدین و الرازی: محمّد بن سعید یمنی شوشتری (نزدیک به ۷۰۰ ق)[۸]

المحاکمات بین شرحَی الإشارات: محمّد بن محمّد قطب رازی (۷۶۶ ق)[۹]

المحاکمة بین نصیرالدین و الامام فخرالدین الرازی: محمّد اصفهانی (۸۹۶ - ۹۵۷ ق)[۱۰]

در اینجا جا دارد به ترجمه‌های فارسی *اشارات* نیز اشاره‌ای داشته باشیم:

---

۱. ر.ک: همان، ص ۱۱۰.
۲. ر.ک: همان، ص ۱۱۱.
۳. ر.ک: همان، ص ۱۱۱.
۴. ر.ک: همان، ص ۱۱۲.
۵. ر.ک: *نشریهٔ نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران*، ج ۵، ص ۳۰۳؛ *فنخا*، ج ۱۱، ص ۸۷۰.
۶. ر.ک: *فنخا*، ج ۱۱، ص ۳۴۵.
۷. ر.ک: *فهرست نسخه‌های مصنّفات ابن سینا*، ص ۳۶. خوشبختانه تصحیح این اثر نیز به پایان یافته و بزودی از سوی مؤسسهٔ پژوهشی میراث مکتوب با مقدّمهٔ استاد اکبر ثبوت منتشر خواهد شد.
۸. ر.ک: *الذریعة*، ج ۶، ص ۱۹۲.
۹. ر.ک: *فنخا*، ج ۲۸، ص ۴۱۰.
۱۰. ر.ک: آینهٔ پژوهش، شمارهٔ ۲۴، ص ۴۹.

مرحوم یحیی مهدوی دو برگردان فارسی *اشارات* را معرّفی می‌کند[1] که یکی از آنِ عبدالسلام بن محمود بن احمد فارسی است که در سال ۱۳۳۲ ش به کوشش دکتر احسان یارشاطر تصحیح و از سوی انجمن آثار ملّی ایران منتشر شده است.[2] ترجمهٔ دیگری با اندکی تفاوت (حاوی طبیعیات و الهیات) به کوشش سیّدحسن مشکان طبسی با مقدّمهٔ استاد منوچهر صدوقی سُها در سال ۱۳۶۰ ش چاپ شده است. آن گونه که در مقدّمه آمده، این ترجمه به سه تن منسوب است: انوری، عمر بن سهلان ساوجی و عبدالسلام فارسی.

سیّد علی بن محمّد بن اسداللّه درب‌امامی اصفهانی[3] و ادیب پیشاوری[4] نیز آن را ترجمه کرده‌اند که برگردان دومی ناقص است.

دورنمایی از شرح حال سمرقندی

شارح نابغهٔ ما کسی نیست جز «شمس‌الدین محمّد بن أشرف الحسینی السمرقندی». سوکمندانه در بارهٔ جزئیات زندگانی او، زادگاه و زادجای‌اش هیچ نمی‌دانیم.

از عنوان «سمرقندی» و تصریحات خودش که در ماوراءالنهر می‌زیسته، می‌توان حدس زد که در سمرقند زاده شده است. داده‌های موجود در بارهٔ روزمرگش نیز متفاوت است:

۱. شخصیتهایی چون: حاجی خلیفه، عمر کحّاله، تاریخ درگذشت وی را سال ۶۰۰ ق دانسته‌اند.[5]

---

۱. ر.ک: *فهرست نسخه‌های مصنّفات ابن سینا*، صص ۳۷ـ ۳۸. در این فهرست به برگردان فرانسوی *اشارات* نیز اشاره شده است.

۲. از میان شروح معاصر نیز می‌توان به شرح حسن ملکشاهی (انتشارات سروش)، شهید مطهری (انتشارات صدرا)؛ احمد بهشتی (نشر بوستان کتاب) و نیز شرح احد فرامرز قراملکی (نشر مجنون) اشاره کرد.

۳. ر.ک: الذریعة، ج ۴، ص ۷۸.

۴. ر.ک: همان، ص ۷۱.

۵. ر.ک: *کشف الظنون*، ج ۱، ص ۳۹؛ معجم *المؤلفین*، ج ۹، ص ۶۳.

۲. در نسخه‌ای از *لطائف الحکمة* از خواجه با عنوان «رحمه الله» یاد می‌کند و از آنجا که خواجه در سال ۶۷۲ ق درگذشته، پس به طور یقین، سمرقندی تا این زمان زنده بوده است.[۱]

۳. او رسالهٔ *عمل تقویم کواکب ثابته* را در سال ۶۴۵ یزدگردی (معادل ۶۷۵ ق) نگاشته است. پس تا آن زمان، زنده بوده است.[۲]

۴. در انجامهٔ نسخهٔ اساس تحقیق حاضر نیز سمرقندی تصریح دارد که *بشارات* را در تاریخ ۶۸۰ ق تألیف کرده است و کتابتِ آن تا سال ۶۸۸ ق ادامه داشته است و این گواهِ آن است که تا آن زمان، زنده بوده است.

۴. حاجی خلیفه در جای دیگر، نیز زرکلی و بروکلمان بر آن‌اند که به طور قطع و یقین تا سال ۶۹۰ ق زنده بوده است.[۳]

۵. میلر معتقد است که در سال ۷۰۲ ق همچنان می‌زیسته است.[۴]

۶. شماری نیز به بی‌راهه رفته و او را با «محمّد بن محمود سمرقندی سنجاری» اشتباه گرفته و پنداشته‌اند که در سال ۷۲۱ ق درگذشته است.[۵]

۷. در انجامهٔ نسخه‌ای که حاوی مجموعه‌ای از آثار وی است، تاریخ درگذشت او، ۲۲ شوّال ۷۰۲ ق ثبت شده و کاتب در حاشیه، آن را با ۷۲۲ ق اصلاح کرده است.[۶]

آن گونه که خود در *لطائف الحکمة* نسخهٔ آستان قدس (شمارهٔ ۵۶۱۰) تصریح دارد، با خواجه معاصر بوده و در زمان حیاتِ او، خواجه درگذشته است: «امام نصیرالدین طوسی رحمه اللّه که در زمان ما بوده.» سمرقندی خواجه را با عنوان

---

۱. ر.ک: *لطائف الحکمة*، نسخهٔ شمارهٔ ۵۶۱۰ کتابخانهٔ آستان قدس رضوی، برگ ۱۲ ب.

۲. ر.ک: نسخهٔ شمارهٔ ۳/۱۱۹۶ کتابخانهٔ لایدن هلند.

۳. ر.ک: *الأعلام*، ج ۶، ص ۳۹؛ *بروکلمان*، ج ۱، ص ۸۴۹؛ *کشف الظنون*، ج ۲، ص ۱۸۰۳.

۴. ر.ک: *دایرةالمعارف اسلام*، ج ۸، مدخل شمس‌الدین سمرقندی، نوشتهٔ ال.بی.میلر.

۵. ر.ک: *المجلة*، شمارهٔ ۲۵، صص ۶۵ - ۶۶.

۶. ر.ک: مجموعهٔ شمارهٔ ۲۴۳۲ کتابخانهٔ لاله‌لی سلیمانیه.

«امام» می‌ستاید.[۱]

او آن‌گونه که خود تصریح دارد، از برهان‌الدین نسفی[۲] (درگذشتهٔ ۶۷۸ ق) بهره‌ها برده است.[۳]

از آنجاکه سمرقندی در علم نجوم، صاحب‌نظر بوده، خواجه در سال ۶۵۷ ق از وی برای ساختِ رصدخانهٔ مراغه دعوت‌کرده است. گویا مکاتباتی هم با ابن کمونه داشته است. نیز برخی وی را هم‌دوره با قطب‌الدین شیرازی پنداشته‌اند.[۴]

او مدّتها در تبریز (در سال ۶۸۸ ق)[۵]، مراغه و خُجَند (در سالهای ۷۰۵ تا ۷۱۲ ق)[۶] به تدریس و نگارش اشتغال داشته، امّا از شاگردانِ او چیزی در دست نیست. رشر با تردید، قطب‌الدین رازی را در زمرهٔ اساتید سمرقندی و قونوی را از شمار شاگردان وی به شمار آورده است.[۷]

نکتهٔ پایانی اینکه او آن‌گونه که در دیباجهٔ *بشارات* آورده است، این شرح را به درخواست شرف‌الدین عبدالرحمن نگاشته که در سال ۶۹۴ ق حاکم تبریز بوده و در سال ۶۹۹ ق کُشته شده است. وی او را به عنوان «ملجأ علما و فضلا» ستوده است.

مذهب و آیین سمرقندی

او گرچه در کلام، اشاعره و معتزله و کرّامیّه را نقد می‌کند، امّا گاه دیدگاه‌های

---

۱. ر.ک: *لطائف الحکمة*، نسخهٔ شمارهٔ ۵۶۱۰ کتابخانهٔ آستان قدس رضوی، برگ ۱۲ ب.

۲. سمرقندی در *مفتاح النظر* (نسخهٔ شمارهٔ ۷۶۶ ملک) از نسفی با عنوان «مولانا» یاد می‌کند.

۳. ر.ک: شرح المقدمة البرهانیة، نسخهٔ شمارهٔ ۴۳۹۶ کتابخانهٔ چستربیتی.

۴. ر.ک: *زندگی‌نامهٔ علمی دانشوران*، مدخل سمرقندی.

۵. در برخی از نوشته‌هایش تصریح کرده که در زمان یادشده در تبریز بوده. ر.ک: *الذریعة*، ج ۱۵، ص ۹؛ *علم الآفاق و الأنفس*، نسخهٔ ش ۱۰۰۸۵ کتابخانهٔ مجلس؛ *المعتقدات*، نسخهٔ شمارهٔ ۲۴۳۲ کتابخانهٔ لاله‌لی سلیمانیه.

۶. در نسخهٔ شمارهٔ ۲۴۳۲ کتابخانه لاله‌لي سلیمانیه آمده است که این نسخه در تاریخ یادشده بر وی قرائت شده است.

۷. ر.ک: *منطق سینوی به روایت نیکولاس رشر*، ص ۲۰۸ و ۲۱۲.

متکلّمان شیعی را نیز در ترازوی نقد می‌نشاند. از یک سو متکلّمان سترگ اهل سنّت چون: تفتازانی و میر سیّد شریف جرجانی به اندیشه‌های وی استناد کرده‌اند و از دیگر سو علاّمه مجلسی ـ بزرگ فقیه و محدّث شیعی ـ به‌گزارش اندیشه‌های وی در باب نفس می‌پردازد. سمرقندی از یک سو به عصمت ائمّه علیهم السلام باور دارد آن چنان که برخی عالمان شیعی، این رویکردِ او را ستوده‌اند. از دیگر سو تمامی خلفای چهارگانه و صحابه را صاحب فضیلت می‌انگارد و لعنِ هیچ یک را روانمی‌داند. هرگاه از پیامبر گرامی یاد می‌کند، به شیوهٔ امامیّه بر او و خاندانش درود می‌فرستد و از امام علی علیه السلام با عنوان «قطب الاولیاء» و «شیخ العارفین» یاد می‌کند. از این رو، تنها داوری قطعی و حداقلی، آن است که او شیعه نیست، بلکه متشیّع است.

آثار و نوشته‌ها

همان‌گونه که خود تصریح دارد، ویژگی عمدهٔ نوشته‌هایش این است که جنبهٔ تعلیمی دارد.[1] از این رو، از دیرباز به عنوان متن درسی مورد استفادهٔ پژوهشگران و معلّمان و متعلّمان بوده است. آن گونه که در منابع کتاب‌شناسی، فهرستهای نسخ خطّی، منابع فلسفی، منطقی و کلامی آمده است، آثار وی در گسترهٔ دانشهای عقلی است.

الف. منطق

ـ *آداب البحث و المناظرة*[2]

ـ شرح *آداب البحث* (شاشی)

ـ شرح *الأنوار الإلهية* (بخش منطق)

---

۱. ر.ک: *آداب البحث*، ص ۱۲۵؛ *الصحائف الالهيّة*، ص ۵.

۲. در سال ۱۳۵۳ ق در ضمن مجموعة *مشتملة على الآتي بيانه الاول البدر العلاة في كشف غوامض المقولات* از سوی محمود الامام المنصوری در مصر منتشر شده است.

- شرح القسطاس فی المنطق
- شرح المقدّمة البرهانیة
- عین النظر فی علم الجدل
- غیب النظر
- قسطاس الأفکار فی تحقیق الاسرار یا القسطاس فی المنطق یا قسطاس المیزان
- المغالطات
- مفتاح النظر
- المنیة و الأمل فی علم الجدل

ب. ریاضیات

- أشکال التأسیس[1]
- أنواع السحاب فی علم الحساب

ج. هیأت

- التذکرة فی الهیئة
- شرح تحریر المجسطی
- عمل تقویم الکواکب الثابتة (فارسی)
- لطائف الحکمة (فارسی)

د. فلسفه

- الأنوار الإلهیة
- بشارات الإشارات
- حلّ الهدایة

---

۱. نخست در سال ۱۲۶۸ ق به شکل سنگی در ترکیه و سپس به کوشش محمّد سویسی در سال ۱۹۸۴ م به همراه شرح قاضی‌زاده رومی در تونس منتشر شده است.

- *شرح القصيدة الروحانية* یا *شرح القصيدة القافية*[1]
- *شرح القصيدة العينية*[2]
- *مطالع السعادة*
- *المعتقدات*

هـ. کلام

- *بيان مذاهب أهل السنّة*
- *تحقيق كلمة الشهادة*
- *الرسالة الاسلامية*
- *الصحائف الإلهية*[3]
- *المعارف فی شرح الصحائف الإلهية* یا *أنوار المعارف فی شرح الصحائف*

و. چند دانشی

- *علم الآفاق و الأنفس*[4]

روش و سبک سمرقندی در بشارات

همان‌گونه که از جای جای این اثر برمی‌آید، شیوهٔ نگارش او:

۱. تعلیمی است؛

۲. و بر ساختار منطقی استوار است.

---

۱. این اثر به کوشش علی محدّث تصحیح و در ضمن کتاب *بیست متن فلسفی ـ عرفانی به پارسی و تازی*، در سال ۲۰۰۸ م از سوی انتشارات دانشگاه اوپسالا سوئد منتشر شده است.

۲. این رسالهٔ گرانسنگ به کوشش سرکار خانم دکتر احسانی‌بیک تصحیح و در سال ۱۳۹۲ ش در مجموعه *ابن‌سیناپژوهی* به اهتمام سرکار خانم دکتر فاطمهٔ فنا منتشر شده است.

۳. به کوشش احمد عبدالرحمن الشريف از سوي مكتبة الفلاح كويت و نیز در سال ۲۰۰۷ م به کوشش احمد فريد المزيدي در بیروت منتشر شده است.

۴. این اثر به کوشش دانشور گرامی، دکتر غلامرضا دادخواه به نیکویی تصحیح و در سال ۱۳۹۲ ش / ۲۰۱۴ م از سوی انتشارات مزدا در کالیفرنیا به زیور طبع آراسته شده است.

او تلاش می‌کند پس از ارائهٔ تصویری درست با استفاده از برهان آن را به اثبات برساند و به نقّادی اندیشه‌های دیگر می‌پردازد و در این مسیر، هیچ تعصّبی نمی‌ورزد و هرآنچه را نادرست می‌داند، بدون توجّه به گوینده ارزیابی می‌کند.

۳. شیوهٔ تحلیلی تقسیم، بخوبی در اثر حاضر مشهود است. او می‌کوشد تا در هر بحث، نخست سخنان ابن سینا را تفسیر کند. سپس در صورتی که نقدی بر آن نداشته باشد، به ردّ دیدگاههای دیگران از جمله فخر رازی می‌پردازد.

او در بیشینهٔ مباحث منطق و طبیعیات با ابن‌سینا همدل است و نقدهای او بیشتر بر مباحث الهیات است. این همدلی را در دیگر آثار وی بویژه در *القسطاس المستقیم* نیز بخوبی می‌توان مشاهده کرد. او تلاش می‌کند تا به نقدهای ابوالبرکات و امام فخر رازی پاسخ دهد.

۴. عبارات او شیوا و یکدست و به دور از هر گونه تکلّفی است.

۵. از آنجا که بر جدل احاطهٔ چشمگیر دارد، در راه مجادلهٔ احسن با مخالفان، بسیار هوشمندانه و با رعایت آداب مناظره رفتار می‌کند.

۶. در پایان شرح و تحلیل هر قسمت از متن، به ترجمهٔ واژگان دشوار و دیریاب آن می‌پردازد.

۷. او نسخه‌های متفاوتی از *اشارات* در اختیار داشته. شاهدِ آن اینکه گاه به تفاوتِ خوانشها و ضبط نسخه‌ها اشاره می‌کند و ضمن گزینش یک وجه، به دلیلِ آن نیز اشاره می‌نماید.

۸. او در آغاز شرح خود، پس از آنکه بر اهمّیت این شرح و اینکه میان علما و عقلا رایج بوده و شروح بسیاری بر آن نوشته‌اند، پای می‌فشارد، در دیباجه در نقد دیگر شروح و انگیزه‌اش از نگارشِ شرح حاضر و ویژگیهای آن چنین می‌نویسد: «از آنجا که دیگر شروح یا دچار درازگویی شده و یا مطالب آن را به طور کامل شرح نکرده‌اند. از این رو، دست به نگارش شرحی زدم که کاستی‌های یادشده را نداشته باشد. در عین حال، شرحِ صِرف نباشد و رویکردی انتقادی داشته باشد، بویژه در مباحثی که شیخ دچار مخالفت با شرع شده است!»

لغزشگاه‌های شیخ از نگاه سمرقندی

سمرقندی برخلاف خواجه، یک شارحِ محض و شیفته و دلداده نیست و همان گونه که خود در مقدّمه تصریح دارد، رویکرد وی به *اشارات* تحلیلی ـ انتقادی است.

او تنها در یک جا شیخ را بشدّت می‌ستاید و تصریح می‌کند که پیش از وی کسی بدان مطلب نپرداخته، در حالی که مطلبی اساسی و بنیادین است. او در ذیل این مسئله که «هر حادثی، مسبوق به زمان و مادّه است» چنین می‌نگارد: «هذه المقدّمة ما بیّنها أحدٌ و هی عمدة هذه المسئلة.»[1]

۱. نقد دیدگاه‌های شیخ در حوزهٔ منطق

نقدهای او در حوزهٔ منطق، جای تأمّل و درنگ دارد و براحتی نمی‌توان از کنار آنها گذشت. چه او یکی از منطق‌دانان به‌نام و نواندیشِ جهان اسلام به شمار می‌آید و آثار گرانبها و تأثیرگذاری را از خود به یادگار نهاده است که *القسطاس المستقیم* برترینِ آنهاست. آن گونه که گاه در منابع از او با عنوان «صاحب قسطاس» یاد می‌کنند. او در شرح حاضر نیز خواننده را بارها به *قسطاس* و شرح خود بر آن فرامی‌خواند.

در اینجا به فهرستی از انتقادی‌های وی به آموزه‌های منطقی شیخ در *اشارات* اشاره می‌کنیم:

۱-۱. شیخ تعریفی برای دلالتهای سه‌گانهٔ لفظی؛ یعنی: دلات مطابقی، دلالت تضمّنی و دلالت التزامی ارائه می‌دهد. سمرقندی تعریفهای یادشده را برنمی‌تابد و برخلاف شیخ معتقد است‌گاه دلالتِ لفظ بر جزء معنا و لازمِ معنا، از سنخ دلالت مطابقی است. او می‌گوید: «دلالة اللفظ إن كانت لوضعِه له فهی المطابقة و إن كانت لوضعِه لما تركّب منه فهي التضمّنيّة؛ و إن كانت لوضعِه لملزومه فهي الالتزاميّة...»[2]

---

۱. اثر حاضر، ج ۲، ص ۲۲۵. ۲. اثر حاضر، ج ۱، ص ۲۲.

۱-۲. شیخ در بارهٔ گونهٔ سوم دالّ در جواب «ما هو؟» در مقام پرسش از افراد یک نوع، بر آن است که پاسخ ما هو؟ «نوع» است. زیرا هر فرد، آنچه افزون بر انسانیت دارد، همان اَعراض و لوازم است. اگر در فردی دیگر ضدِّ این اَعراض و لوازم بر انسانیت عارض شود، در هویّتِ او خللی وارد نمی‌سازد.

این ادّعا خورندِ سمرقندی نیست و او را به حیرت وامی‌دارد و می‌نویسد: «هويّة زيد إنّما يتحقّق بالإنسانية و تعيّنه؛ فلو فرض انتفاءُ تعيّنِه و عروضُ تعيّنٍ آخر فلانسلّم أنّه يكون هو بعينه.

و أيضاً: ذكر الشيخُ في الفصل الذي بيّن الذاتيَّ أنّ التعيّن ذاتيٌّ للأشخاص، بل الطريق هٰهنا أن يُقال: إنّه إذا سُئلَ عن فردٍ من أفراد النوع بما هو؟ فانّما يُطلب به ماهيّته النوعيّة في العرف و اللغة؛ و إذا سُئل بمَن هو؟ فانّما يُطلب به ما غيره عن مثله...»[1]

۱-۳. در باب «تعریف»، شیخ بر آن است که: «إذا كانت الأشياء التى يحتاج الى ذكرها معدودة و هى مقوّمات ... لا أن يطول.» سمرقندی در نادرستیِ این اندیشه می‌نویسد: «و تناقضُه ظاهرٌ؛ لأنّه ذكر فى الأوّلانّ التحديد لايحتمل الاّ عبارةً واحدةً و أكّد بقوله «لم‌يُمكن أن يؤخّر و لايطول». ثمّ جوّز هٰهنا التطويلَ و سلّم أنّ ذلک الإيجازَ ليس بمحمودٍ. اللّهمّ! الاّ أن يُقال: «إنّه يعني بالقول الأوّل أنّه ان عبّر باسم الجنس القريب و الفصل القريب لايحتمل ذلک الاّ عبارةً واحدةً»؛ لكن هذا ظاهرٌ لا حاجةَ إلى ذكره لاسيّما بهذا التطويل؛ و الصواب أن يُقال: الحدّ التامّ لايقبل الزيادةَ و النقصانَ من حيث المعني؛ أمّا من حيث اللفظ فيقبلهما... »[2]

۱-۴. شیخ «رسم» را این گونه تعریف می‌کند: «قولٌ مؤلَّفٌ من أعراض الشيء ...» سمرقندی این تعریف را جامع افراد نمی‌داند و می‌گوید: «هذا التعريف غير جامع؛ إذ خرج منه الرسمُ التامُّ و هو المستعمل على الجنس القريب و الخاصّة. قال بعضُ الشارحين في دفعِ هذا السؤال: «إنّ هذا رسمٌ للرسم لا حدّ»؛ و ضعفُ هذا بيّنٌ؛ إذ الرسم يجب أيضاً أن يكون جامعاً. ثمّ أجود الرسوم ما يوضح فيه الجنسُ أوّلاً - قريباً كان أو بعيداً - ليفيد ذات الرسوم ثمّ تضاف إليه الخواصّ؛ إذ لا دلالةَ للخواصّ على الذات، بل للفصول أيضاً - كما مرّ في فصل

۱. اثر حاضر، ج ۱، ص ۴۵.
۲. اثر حاضر، ج ۱، ص ۶۶.

أصناف المقول في جواب «ما هو؟» - و يجب أن يكون الرسمُ بخواصّ و أعراض بيّنة الثبوت للمرسوم ليفيد السامع؛ فلايجوز تعريفُ المثلّث بأنّه الشكلُ الذي زواياه مثل قائمتَين؛ فإنّ تساوي زواياه لقائمتَين أخفىٰ منه. اللّهمّ! الاّ أن يكون السامعُ مهندساً؛ و فيه بحث؛ لأنّ هذا المعني بالنسبة إلى المهندس أيضاً أخفىٰ من المثلّث؛ فإنّ المهندس ما لم‌يعرف ماهيّةَ المثلّث لم‌يعرف حالَ زواياه...»[1]

۱-۵. شیخ برای توجیه درستیِ تناقض میان قضایای مطلقه، دست به تأویل و شگردی می‌زند که خورندِ سمرقندی نیست. از این رو، در نقد آن می‌نویسد: «و فيه كلامٌ؛ لأنّه إن كان إصلاحُه هذا لأجل تأويل كلام أرسطو و أتباعِه فذلک لا وجهَ له، لما ذُكر بأنّ كلامهم لايقبل هذا التأويلَ؛ و إن لم‌يكن كذلک فما الحاجة إلى هذه التعسّفات بعد تحقيق الحقّ...»[2]

۱-۶. پیروان ارسطو برای اثبات اینکه سالبهٔ کلّیه به سالبهٔ کلّیه منعکس می‌شود، استدلالی کرده‌اند که فارابی نیز آن را ستوده است. شیخ در *شفا* استدلال یادشده را نمی‌پسندد و راه حلّ دیگری ارائه می‌دهد. سمرقندی به راه حلّ پیشنهادی شیخ، وقعی نمی‌نهد و آن را قابل اعتماد نمی‌داند و می‌نویسد: «هذا ليس بحلٍّ لجوازِ أن يقول الخصمُ: ما ذكرناه ضروريٌّ؛ لأنّه إذا كان «ب» مسلوباً عن «ج» في الجملة ففي تلک الحالة لايكون «ج» و «ب» معاً؛ و حينئذٍ لايكون «ج» ثابتاً لب و إلاّ كانا معاً؛ و إذا لم‌يكن ثابتاً كان مسلوباً عنه؛ فإن كان هذا نفسَ المطلوب فالمطلوب ضروريٌّ و إن كان غيرَه فقد ثبتت الحجّةُ اليقينيّةُ على المطلوب...» از این رو، خود راه حلّ دیگری را پیش می‌کشد: «بل حلُّه أن يُقال: ما ذكرتم لايوجب الاّ عدم اجتماع ذات «ج» مع وصف «ب»؛ و المطلوب في العكس انّما هو عدمُ اجتماعِ ذاتِ «ب» مع وصف «ج»؛ فأين أحدهما من الآخر؟!»[3]

۱-۷. شیخ برای اثبات انعکاس سالبهٔ کلّیهٔ ضروریّه، دو دلیل می‌آورد. امّا سمرقندی هر دو را ناکارامد می‌انگارد: «كِلا الوجهين ضعيفٌ» و در ادامه تصریح

---

۱. اثر حاضر، ج ۱، صص ۶۷ - ۶۸.

۲. اثر حاضر، ج ۱، ص ۱۵۴.

۳. اثر حاضر، ج ۱، ص ۱۶۴.

می‌کند که این دو راه حلّ تنها بنابر مبانی و دیدگاه فارابی درست می‌نماید.[۱]

۱-۸. سمرقندی در بارهٔ انعکاس موجبهٔ کلّیهٔ ممکنه به موجبهٔ جزئیهٔ ممکنهٔ عامّه، نخست استدلال شیخ را گزارش می‌دهد و در پایان بر این نکته پای می‌فشارد که: «فهذا البرهان مبنیٌّ علی انعکاس السالبة الضروریة الکلّیة کنفسها و قد بیّنّا في الفصل السابق أنّ هذا غیرُ لازم الاّ علی مذهب الفارابيّ...»[۲]

۱-۹. سمرقندی تعریف شیخ برای قیاس را جامع نمی‌داند و معتقد است که این تعریف علی‌رغم آنکه مورد پسند همگان است و تعریفی مشهور به شمار می‌آید، تنها شامل قیاس لفظی است: «هذا هو المشهور في تعریف القیاس و فیه بحث؛ لأنّ القول لفظ - کما مرّ - سواء کان ملفوظاً أو معقولاً؛ و القیاس - بالحقیقة - هو المعیّن؛ إذ المفید للمطلوب هو سواء عبّر بلفظٍ أو لا؛ و لهذا عرّفه الشیخُ؛ فلایکون التعریف جامعاً، بل الصواب أن یُقال: القیاس هو المرکّب من أحکامٍ متیٰ سلّمت لزم لذاته حکمٌ آخر.»[۳]

۱-۱۰. شیخ در شکل سوم قیاس، بر آن است که جهت نتیجه، تابع جهت کبری است. سمرقندی در این باره نیز با شیخ هم‌آوا نیست و می‌نویسد: «فیه نظر؛ لأنّه لو کانت الصغری ممکنةً خاصّةً و الکبری وجودیّةً فإذا عکست الصغری یرجع إلی الأوّل و لاینتج کالکبری، بل ینتج ممکنةً عامّةً علیٰ ما ذکره في الشکل الأوّل؛ و أیضاً لو کانت الصغری ضروریّةً و الکبری مشروطةً عامّةً؛ فإنّه ینتج بعکسِ الصغری حینیّةً مطلقةً؛ و أمّا في ما یتبیّن بعکسِ الکبری فتنبّه الشیخ بالافتراض کما إذا صدق «کلّ ب ج» و «بعض ب أ»؛ فیفرض ذلک البعض «د»؛ فیکون «کلّ د أ» و «کلّ د ب»؛ فتضّم الثانیة إلی الصغری لینتج «کلّ د ج»؛ فتجعل هذه النتیجة صغری کقولنا: «کلّ د أ» لینتج من الثالث «بعض ج أ»؛ و الجهة ما یوجبه «کلّ د أ» الذي هو جهة «بعض ب أ» هو الکبری؛ و لا حاجة الی هذه التکلّفات، بل یکفي أن یُقال: «کلّ د ج» و «کلّ د أ»؛ فینتج «بعض ج أ»؛ و إنّما یبیّن هذا الضرب بالافتراض أیضاً إذا فرضنا هذا الضرب في المثالَین المذکورَین...»[۴]

۱. اثر حاضر، ج ۱، ص ۱۶۶. ۲. اثر حاضر، ج ۱، ص ۱۷۰. ۳. اثر حاضر، ج ۱، ص ۱۹۷.
۴. اثر حاضر، ج ۱، ص ۲۲۴.

۱-۱۱. در باب مطالب نیز شیخ مطلب «کیف» و «أین» و «متیٰ» را مطالب جزئی می‌شمارد، نه از اُمّهات؛ و معتقد است که با مطلب هلِ مرکّب می‌توان از آنها بی‌نیاز شد. البتّه در هنگامی که مسئول عنه متصوّر الماهیّة و مجهول الانتساب به موضوع باشد؛ امّا اگر مسئول عنه متصوّر نباشد، مطلب هل مرکّب جایگزین آن نمی‌شود و از مطالب بیرون می‌رود. سمرقندی این ادّعا را نمی‌پذیرد و در ردّ آن می‌نویسد: «فیه نظرٌ؛ إذ لایلزم من عدمِ کونِها داخلةً في مطلب هل کونُها خارجةً عن الأُمّهات؛ إذ هي داخلةٌ تحت مطلب أيّ؛ إذ یصحّ أن یقال: «أيّ کیفیة له؟»، «في أيّ مکانٍ هو؟»، «في أيّ وقتٍ هو؟» و علی هذا ...»[1]

۱-۱۲. در بارهٔ برخی تألیفات شکل دوم، شیخ بر آن است که جهت نتیجه، جهت سالبه یا جهت عکسِ آن است و برای اثبات این گمانه به استقرای ضروب استناد می‌کند. سمرقندی این ادّعا را نادرست می‌داند و می‌نویسد: «فیه نظرٌ؛ لما یبیّن في الضروب، بل الصحیح في اشتراط الجهة أمران کلّ منهما أحد الأمرین:

الأوّل: صدق الدوام علی الصغریٰ، أي تکون الصغریٰ ضروریّةً أو دائمةً أو کون الکبریٰ ممّا تنعکس سالبةً سواء کانت الکبریٰ موجبةً أو سالبةً.

الثاني: کون الممکنة مستعملةً مع الضروریّة أو مع الکبری المشروطة و النتیجة دائمة إن صدق الدوام علی الکبریٰ و الاّ فهي کالصغریٰ بدون اللادوام و اللاضرورة بدون الضرورة أیّة ضرورةٍ کانت إن لم‌تکن في الکبریٰ ضرورةٌ وصفیّةٌ؛ و البرهان في الکلّ:

۱. الخلف

۲. و عکس السالبة الکلّیّة

۳. و الافتراض ...»[2]

۱-۱۳. سمرقندی در باب عدم انتاج قیاس شکل دومی که مرکّب از ممکنه و مطلقه باشد، هم از پای نمی‌نشیند و اظهار می‌دارد که: «فیهما نظرٌ؛ لأنّا بیّنّا في الشکل الأوّل أنّ الصغری الممکنة لاینتج فیه. أمّا إذا کانت الکبریٰ سالبةً ممکنةً فلاینتج؛ إذ لایصحّ

---

۱. اثر حاضر، ج ۱، ص ۲۵۹.   ۲. اثر حاضر، ج ۱، صص ۲۱۴ - ۲۱۵.

البيانُ بعكسِ الكبرىٰ لما مرّ من أنّ السالبة الممكنة لاتنعكس؛ و لا بعكسِ الصغرىٰ؛ لأنّه حينئذٍ تصير كبرى الأوّل جزئيّةً و صغراه سالبةً؛ و لا بالخلفِ أيضاً؛ إذ لايلزم المحالُ و قد يوجد النقض أيضاً كقولنا: «كلّ كاتبٍ متحرّكُ الأصابع مادام كاتباً» و «لا شيءَ من الناطق أو الأُمّيّ بمتحرّك الأصابع بالإمكان»؛ و الحقّ في الأوّل الإيجاب و في الثاني السلب؛ و إن لم‌تكن الكبرىٰ سالبةً، بل تكون موجبةً - سواء كانت مطلقةً أو ممكنةً - لم‌ينتج القياس الاّ أن تكون الممكنة مع الضروريّة أو مع الكبرى المشروطة و تكون النتيجة ممكنةً عامّةً بالخلفِ؛ و أمّا أنّ الممكنة لاتنتج بدون الضروريّة و المشروطة فإنّه لايُمكن البيان بالعكس و لا بالخلفِ؛ و قد يوجد النقض أيضاً و قد ذكرنا ذلك في *القسطاس*...»[1] سمرقندی خواننده را به کتاب *قسطاس* خود فرامی‌خواند.

۱-۱۴. شیخ در بارهٔ برخی تألیفات شکل دوم، مدّعی است که جمهور از آن غفلت ورزیده‌اند. سمرقندی این گونه به مخالفت برمی‌خیزد: «و هٰهنا بحثٌ؛ لأنّ هذه القياسات انّما أنتجت بواسطة اللاضرورة التي في المقدّمة و لا مدخلَ للإيجاب و السلب الذي في المقدّمة؛ و اللاضرورة ممكنة عامّة؛ فحينئذٍ رجع القياسُ إلى المركّب من ضروريّةٍ و ممكنةٍ عامّةٍ مخالفةٍ لها في الكيف؛ فحينئذٍ لاتكون تلك القياسات ممّا... غفل عنه الجمهور.»[2]

۱-۱۵. سمرقندی در مبحث بسیار مهمّ و کاربردی اسباب مغالطه نیز بر این باور است که شیخ از یک سبب مهمّ، غفلت‌ورزیده و آن «جمع مسائل در یک مسئله» است.[3]

۲. نقد دیدگاه‌های شیخ در حوزهٔ طبیعیّات

۲-۱. سمرقندی، استدلال شیخ در ردّ اجزای لاتتجزّی را این گونه ردّ می‌کند: «و فيه نظرٌ؛ لأنّه إن أراد بالشيء و بعضه فذلک عين النزاع و إن أراد طرفَه فيلزم أن يكون أحدُ الطرفَين غير الآخر؛ و ذلک مسلّمٌ لكن لماذا يلزم انقسامُ نفسه؟! و أيضاً: هذا منقوض بالفصول المشتركة من النقط و الخطوط و السطوح؛ إذ لها ملاقاة مع شيئَين مع عدم الانقسام؛ و إن كان

۱. اثر حاضر، ج ۱، صص ۲۱۹ - ۲۲۰.
۲. اثر حاضر، ج ۱، ص ۲۲۰.
۳. اثر حاضر، ج ۱، ص ۲۶۶.

الطرف يلقاه بأسره بدون التداخل فذلک إنّما يكون بمجرّدِ المماسّة؛ و حينئذٍ يلزم عدمُ الحجم و الجسم؛ لأنّ كلّ اثنين منها يصير واحداً و إن لاقاه بالتداخل حتّیٰ يصير مكانهما أو حيّزهما واحداً يلزم مجموع الأمرين: انقسام الجزء و عدم الحجم.»[1]

۲-۲. شیخ برای اثبات جدایی‌ناپذیریِ صورت از هیولا، در قالب قضیه‌ای شرطیه استدلال می‌کند.

امّا سمرقندی خرسند نیست و آن را عاری از اشکال نمی‌داند و می‌نویسد: «و فيه نظرٌ؛ لأنّه إنّما يلزم ذلک ان لو كان لازماً بيّناً و الشكل عبارة عن الهيئة الحاصلة للمقدار بواسطةِ إحاطةِ حدّ كما في الدائرة و الكُرة أو حدود كما في المكعّب و المربّع؛ و إذا كان الشكل لازماً لوجوده يلزم أن لايفارق الهيولی؛ و ذلک لأنّه حينئذٍ لايخلو إمّا أن يكون هذا اللازمُ يلزمه عن نفسه و إن انفرد عن الحامل أو يلزمه عن سببٍ خارجٍ و إن انفرد عن الحامل أو يلزمه بمشاركةِ الحامل و ما يتبعه من المعاني»[2]

۲-۳. شیخ «صورت» را شریک علّت قوام «هیولا» می‌داند و برای اثبات این ادّعا استدلال می‌کند.

ولی سمرقندی تقریر و توجیه آن را بسیار دشوار می‌داند و می‌نویسد: «تقرير هذه المسألة و توجيهها فی غاية الصعوبة أمّا أوّلاً: فلأنّ الشيخ وضع في صدر المسألة أنّ الهيولی مفتقرة في أن تقوم بالفعل إلی الصورة و علی هذا التقرير أخذ في الترديد بأنّها إمّا علّة مطلقة أو آلة و واسطة أو شريكة. ثمّ قال: «و ليس أحدُهما أولی بأن يكون مقاماً به الآخر من العكس» و هذا مستدركٌ منافٍ للتقدير.

و أمّا ثانياً: فانّه ذكر في أثناء المسألة أنّ الصورة ليست علّةً و لا آلةً و واسطةً لعدم تقدّمها علی الهيولی. ثمّ التزم بأنّها جزء للعلّة مع أنّ جزء العلّة يجب أن يكون متقدّماً...»[3]

۲-۴. شیخ آتش را خشک می داند و برای اثبات این ادّعا چنین استدلال می‌کند: «لأنّ النار إذا فارقتْها حرارتها باستيلاء البرد تتكوّن منها أجسام صلبة كما حكاه الشيخ

---

۱. اثر حاضر، ج ۲، ص ۸ ۲. اثر حاضر، ج ۲، صص ۲۶ – ۲۷.
۳. اثر حاضر، ج ۲، ص ۳۹.

في بعض كتبه من أنّ جرم الصاعقة تارةً الحديد و تارةً النحاس و الأُخرى الحجر.»

سمرقندی در نقد آن می‌نویسد: «فيه بحثٌ؛ لأنّ الشيخ قد ذكر في كثيرٍ من المواضع و كذا غيره من الحكماء أنّه يتولّد من الأدخنة و الأبخرة المحتبسة في السحاب؛ و أيضاً لو كانت مادّتُها النار لما اختلفت، بل مادّتها الأدخنة و الأبخرة الشبيهة بموادّ هذه الأجسام في معادنها...» [1]

۲-۵. شیخ برای اثبات انقلاب و تبدیل هوا به آب، چند دلیل می‌آورد. سمرقندی در نقد دلیل دوم وی، می‌نویسد: «و فيه بحثٌ، لجواز أن يكون عن بخار صاعد لايُحسّ به للطافته و يعود ثانياً عن بخار آخر يجتمع عن الجوانب ...» [2]

۲-۶. در ذیل مبحث امتزاج عناصر، از زبانِ شیخ نقل می‌کند که او به جای کلمهٔ «صور» از واژهٔ «قویٰ» استفاده کرده است. زیرا در اینجا آن را مبدأ تغیّر می‌داند.

سپس بر این اندیشه، اشکال وارد می‌کند و می‌نویسد: «و فيه نظرٌ؛ إذ مقاومة الشيء مع الضدّ يوجب الكلالَ و التأثّرَ عن الضدّ؛ فلِمَ لايجوز أن يكون مقاومة الضدّ معاً و يحدث من مقاومتهما انكسارُهما إمّا للكلالِ أو التأثّرِ أو لهما؟! فحينئذٍ يكون فعلُ كلٍّ منهما قبل انفعاله؛ و لايلزم صيرورةُ المغلوب غالباً؛ و أيضاً الماء الحارّ إذا امتزج بالماء البارد يحصل الانكسارُ مع تماثلِ الصورتَين...» [3]

۲-۷. شیخ ادراک را این‌گونه تعریف می‌کند: «هو أن تكون حقيقتُه متمثّلةً عند المدرک يشاهدها ما به يدرک.»

سمرقندی این تعریف را برنمی‌تابد و می‌نویسد: «و فيه بحثٌ؛ لأنّ الإدراک صفةُ المدرِک و كون حقيقة المدرَک مشتملاً صفتها لا صفة المدرِک؛ فكيف يجوز تعريفُ أحدهما بالآخر؟!

و أيضاً: أخذ في التعريفِ المشاهدةَ و هي نوعٌ من الإدراک معرّف بالأخفىٰ؛ و كذا ذكر فيه متصرّفات الإدراک و فيه دورٌ الاّ أن يُقال: المراد بها اللغويّة، لكنّه مع ركاكته لايفيد في

---

۱. اثر حاضر، ج ۲، ص ۱۰۱.
۲. اثر حاضر، ج ۲، ص ۱۰۴.
۳. اثر حاضر، ج ۲، ص ۱۱۰.

المشاهدة؛ لأنّها ليست هيٰهنا لغويّة؛ لأنّ اللغويّة ما يكون بالبصر فقط و هو يريد هيٰهنا أعمّ؛ لأنّ المشاهدة هي إدراكُ عينِ الموجود في الخارج سواء كان بالبصر أو السمع أو اللمس أو غيرها. و الحقّ: أنّ معنى الإدراک بيّنٌ عند العقل؛ إذ كلّ أحدٍ يفهمه بلا كُلفةٍ ...»[1]

۲-۸. سمرقندی پس از نقل استدلال شیخ بر وجود حسّ مشترک، در مقام نقدِ آن می‌نویسد: «و فيه نظرٌ؛ إذ البصر قد يتأثّر عن المحسوس و يبقى صورته فيه زماناً كما في النظر إلى الشمس و إلى روضة خضراء؛ فلايلزم وجود قوّةٍ أُخرى ...»[2]

۲-۹. شیخ در مقام اثبات امکان وجود قوّه‌ای قدسیّه، به مراتب آدمی در تفکّر اشاره می‌کند و می‌گوید: «این سیر به کسی می‌انجامد که در بیشتر احوال نیازمند تعلّم و اندیشیدن نیست.»

سمرقندی این ادّعا را نادرست می‌داند و در نقد آن چنین می‌نویسد: «فيه نظرٌ؛ إذ ما لزم ممّا ذكر الاّ الغاية الممكنة للانسان أمّا أنّ تلک الغاية تكون بحيث تغني في الأكثر عن الفكر فغيرُ لازمٍ...»[3]

۲-۱۰. شیخ برای اثباتِ ارادی‌بودنِ حرکات افلاک، استدلالی می‌کند که با انتقاد سمرقندی روبرو می‌شود: «و فی هذا البرهان نظرٌ؛ لأنّ ذلک انّما يصحّ لو كان الفلک بحركته طالباً لشيءٍ من الحدود و الأوضاع. لِمَ لايجوز أن يكون طالباً بطباعه نفسَ الحركة أو غيرها و يكون التوجّه الى الحدود و الأوضاع بالعرض كما في الحركة المستقيمة و أجزاء مسافتها و أوضاع المتحرّک فيها؟!...»[4]

۳. نقد دیدگاه‌های شیخ در حوزهٔ الهیّات

همان‌گونه که در سطور پیشین اشاره کردیم، سمرقندی برخی آرای شیخ را ناسازگار با شریعت می‌پندارد. مقصود وی از برون‌رفتِ شیخ از جادهٔ شریعت را می‌بایست در نقدهای وی بر مبحث علم الهی و نیز چگونگی صدور کثرات از واحد و مراتب عقول دید. در ادامه به عمدهٔ نقدهای وی بر مبحث الهیّات *اشارات*

---

۱. اثر حاضر، ج ۲، صص ۱۲۷ - ۱۲۸. ۲. اثر حاضر، ج ۲، ص ۱۳۳.
۳. اثر حاضر، ج ۲، ص ۱۴۴. ۴. اثر حاضر، ج ۲، ص ۱۷۱.

می‌پردازیم:

۳-۱. شیخ از مسیر محسوسات - یعنی موجودات عینی خارجی - بر وجود موجودی غیرمحسوس که مشترک میان آنهاست - یعنی کلّی - استدلال می‌کند. سمرقندی این استدلال را نمی‌پذیرد و در نقد آن می نویسد: «و فیه نظرٌ؛ لأنّه إمّا أن أراد الإنسانَ المقیَّدَ بالعموم أو غیر مقیّد.

فإن أراد الأوّلَ؛ فهو ممتنعٌ في الخارج؛ إذ العامّ لایوجد الاّ في الذهن.

و إن أراد الثاني فلِمَ لایجوز أن یکون محسوساً؟!»[۱]

۳-۲. شیخ پدیده‌هایی چون: عشق، خجل، وجل، غضب، شجاعت و جُبن را حسّی و موهوم نمی‌داند و از مسیر آنها بر وجودِ اموری که بیرون از دایرهٔ محسوسات و متعلّقات آنهای‌اند، استدلال می‌کند و بر آن است که آنها نه محسوس‌اند و نه موهوم.

سمرقندی این سخن وی را نمی‌پذیرد و می‌نویسد: «و هیٰهنا بحثٌ؛ لأنّه إن أراد بهذه الأشیاءِ ماهیّاتها من حیث هی فقد ذکر في ما مضیٰ أنّ جمیعَ الماهیّات من حیث هي غیرُ محسوسة؛ فلا حاجةَ إلی ذکرِها ثانیاً؛ و یکفي هیهنا أن یُقال: «إنّها غیرُ موهومة أیضاً»؛ إذ هي لیست من المعاني الجزئیّة؛ و ان أراد جزئیّاتها؛ فلانسلّم أنّ الحسّ و الوهم و العشق و الخجل و غیر ذلک ممّا ذکر لیس بموهومٍ؛ إذ هي مدرکة ضرورةً و هي من المعاني الجزئیّة و المعاني الجزئیّة انّما تُدرَک بالوهم...»[۲]

۳-۳. شیخ در مقام استدلال بر توحیدِ واجب تعالیٰ تصریح می‌کند که: «و أمّا في الصفة التي هي الوجود للشيء فلایجوز أن تکون ماهیّةً و لا صفةً من صفاته...» و این با رویکرد سمرقندی ناسازگار است. از این رو، چنین می‌نویسد: «و فیه نظرٌ؛ لأنّ بعض الماهیّات من حیث هي یقتضي - لو لزم من حیث هي کالماهیّة الممکنة - قابلیّةَ الوجود و ماهیّة العلّة اقتضاء المعلول؛ و کالماهیّة الممتنعة؛ فإنّها من حیث هي تقتضي أن لایکون موجوداً؛ و إذا

---

۱. اثر حاضر، ج ۲، صص ۱۸۵ - ۱۸۶.

۲. اثر حاضر، ج ۲، صص ۱۸۷ - ۱۸۸.

كان كذلک فلِمَ لايجوز أن يكون بعض الماهيّات من حيث هي يقتضي وجودَها؟! و إنّما يجب كونُ العلّة متقدّمةً بالوجود إذا كان المعلول مبائناً لها أو يكون حادثاً بإحداثه. أمّا إذا كان عارضاً قديماً فلا...»[1]

۳-۴. شيخ در ادامه به سراغ تعيّنِ واجب‌الوجود مى‌رود و برِ آن است كه اين تعيّن اگر عينِ واجب‌الوجود يا معلولش باشد، واجب، يک فرد بيشتر نخواهد داشت.

سمرقندى اين معنا را نمى‌پسندد و ادّعا مى‌كند كه: «و فيه نظرٌ؛ إذ علّة تعيّنِ كلِّ شخصٍ وجودُه الخارجى؛ لأنّه متىٰ وجد الشيءُ في الخارج - جوهراً كان أو عرضاً - صار بحيث يمتنع وقوعُ الاشتراک فيه سواء كان هناک شيءٌ آخر من المادّة و غيرها أم لا؛ فالوجود الخارجيّ كافٍ في تحصيلِ التعيّنِ؛ و القابل هو الماهيّة...»[2]

۳-۵. برخى اشكال كرده‌اند كه وجودِ واجب و ممكن، در يک معناى جنسى يا نوعى مشتركند. شيخ به اين پرسش و اشكال، پاسخ مى‌دهد، امّا پاسخ وى موردِ پسندِ سمرقندى قرار نمى‌گيرد و معتقد است كه اين پاسخِ واقعيِ اشكال نيست و هنوز اشكال به قوّت خويش باقى است.[3]

۳-۶. شيخ براى اثباتِ اينكه هر حادثى، مسبوق به مادّه است، اين گونه استدلال مى‌كند: «إنّ كلّ حادثٍ قبل وجودِه ممكنُ الوجود؛ فكان امكانُ وجوده حاصلاً و ليس هو قدرة القادر عليه و...»

اين استدلال، خورندِ سمرقندى نيست. از اين رو، مى‌نويسد: «و فيه بحثٌ؛ لأنّ الإمكان اعتباريٌّ؛ لأنّه لو كان حقيقيّاً و هو حاصلٌ قبل وجود الحادث:

۱. فإن كان قائماً بالحادث لزم قيامُ الموجود بالمعدوم؛

۲. و إن كان قائماً بغيره يلزم قيامُ صفةِ الشيء بغيره؛ و هو محالٌ سواء كان الغيرُ مادّةَ الحادث أو غيرَها.

و أجاب بعضُ الشارحين بأنّ معنى إمكانِ الشيء هو كونُ ذلک الشيء في موضوعه بالقوّة و هو صفةٌ للموضوع من حيث هو فيه.

---

۱. اثر حاضر، ج ۲، ص ۲۰۰. ۲. اثر حاضر، ج ۲، ص ۲۰۴. ۳. اثر حاضر، ج ۲، ص ۲۰۹.

و فسادُه واضحٌ؛ لأنّ کون الشيء في موضوعه بالقوّة صفة له لا لموضوعه.

و أیضاً: هذا الدلیل منقوضٌ بحدوث النفس؛ فإنّها عندهم حادثةٌ و لیس لها مادّةٌ و لا موضوعٌ...»[1]

۳-۷. شیخ برای اثبات حدوث ذاتیِ موجودات ممکن، استدلالی می‌کندکه این گونه با مخالفتِ سمرقندی روبرو می‌شود: «و فیه نظرٌ؛ إذ لاوجوده عند عدم علّة الوجود لایلزم أن یکون لذاته ...»[2]

۳-۸. شیخ قاعدهٔ الواحد را اثبات می‌کند. امّا سمرقندی آن را قابل خدشه می‌داند و می‌نویسد: «و فیه نظرٌ؛ لأنّ کونَه علّةً لایخلو من أن تکون صفةً حقیقیّةً أو لا:

۱. فإن کانت و هي صادرةٌ عن العلّة؛ فوجب صدورُ الإثنین عن کلّ علّةٍ؛ فقد انتقض الدلیل.

۲. و إن لم‌تکن حقیقیّةً فلانسلّم أنّها علیٰ تقدیرِ خروجِها محتاجةٌ إلی العلّة حتّیٰ تکونَ العلّةُ علّةً لها؛ فبطل الدلیل...»[3]

۳-۹. شیخ بر خلاف متکلّمان، بر آن است که نمی‌توان افعال الهی را معلولِ حُسن دانست. به دیگر سخن: این ادّعای متکلّمان را که می‌گویند: «إنّ ... تعالیٰ خلق الخلقَ؛ لأنّ إیصالَ النفع إلی الغیر حسنٌ في نفسِه و فعلَه أولیٰ من ترکِه، کما قال قومٌ من المتکلّمین»؛ لأنّ هذا یوجب اسنادَ النقصانِ إلیه تعالیٰ.

و فیه نظرٌ؛ لأنّ صدورَ شيءٍ آخر عنه صفةٌ إضافیّةٌ و جاز توقّفُ الإضافات علی الغیر، کما مرّ لاسیّما أن یکون ذلک الغیر فعلَه...» درست نمی‌داند.

سمرقندی در نقدِ ادّعای شیخ می‌نویسد: «و فیه نظرٌ؛ لأنّ صدور شيءٍ آخر عنه صفةٌ إضافیّةٌ و جاز توقّفُ الإضافات علی الغیر، کما مرّ لاسیّما أن یکون ذلک الغیر فعلَه...»[4]

و در صفحات بعدی، باز بر این ایراد پای می‌فشارد: «و قد عرفتَ أنّ إیصال النفع و ما یجری ذلک المجری إضافيٌّ و ذلک لایوجب الاستکمالَ؛ و لإن سُلّم امتناعُه في الواجب لکن کیف یتمّ ذلک في العلل؟!

---

۱. اثر حاضر، ج ۲، ص ۲۲۸.
۲. اثر حاضر، ج ۲، ص ۲۳۱.
۳. اثر حاضر، ج ۲، صص ۲۳۸ - ۲۳۹.
۴. اثر حاضر، ج ۲، ص ۲۵۳.

و إنّما قال: لا غرضَ له في السافل و جاز له الغرض بالنسبة إلى ما هو أعلىٰ منه كالنفوس الفلكيّة المستفيدة للكمال ممّا فوقها؛ و الغرض هو غايةُ فعلِ المختار؛ فهو أخصّ من الغاية؛ لأنّها يكون لفعلِ المختار و لغيره...»[1]

۳-۱۰. شیخ بر آن است که خدا بر اساس قصد و اراده، فعلی را انجام نمی‌دهد، بلکه افعال الهی، مبتنی بر عنایتِ اوست.

سمرقندی این ادّعای شیخ و نیز اندیشه‌های وی در فصول بعدی را - بر فرض درستی - خطابی می‌داند، نه برهانی.[2]

۳-۱۱. شیخ استدلال می‌کند که حرکت وضعی، نگاه‌دارندهٔ زمان متّصل و پیوسته است و آن حرکتی دوری است.

سمرقندی در نقدِ این استدلال می‌نویسد: «و فیها نظرٌ؛ لأنّها بعینها قائمةٌ في الحدود المفروضة في المسافات المتّصلة في الحركات المستقيمة و الدوريّة و يلزم كون السكنات متخلّلةً بين كلّ حركةٍ كانت؛ و ذلک ممّا لم‌يذهب إليه أحدٌ؛ إذ الخلاف في تخلّلها بين الحركات البطيئة. اللّهمّ! الاّ أن يلتزم بتالي الآنات؛ و حينئذٍ تبطل هذه الحجّةُ و لزم الجزء؛ بل الطريق في إثبات هذا المطلوب أن يُقال: الميل الموصِل إلى ذلک الحدّ لابدّ و أن يكون موجوداً في آنِ الوصول، لوجوبِ وجود العلّة عند وجود المعلول؛ و لا خفاءَ في أنّ رجوع الجسمِ عن ذلک الحدِّ بميلٍ آخر غير الميل الموصِل؛ إذ الميل إلىٰ حدٍّ غير الميل عنه؛ فحدوث ذلک الميل إمّا آنيٌّ أو زمانيٌّ...»[3]

۳-۱۲. شیخ اثبات می‌کند که قوّهٔ محرِّک آسمان، نامتناهی و غیرجسمانی است.

امّا سمرقندی استدلال وی را نمی‌پسندد و از وی می‌پرسد: «لِمَ لايجوز أن تكون نفساً ناطقةً؟! و الشيخ لمّا ذهب إلى أنّ نفس السماء جسمانيّةٌ و ليس لها نفسٌ ناطقةٌ ـ كما ذهب إليه المشّاؤون ـ حكم بوجودِ العقل...»[4]

۳-۱۳. شیخ برای اثباتِ نادرستیِ این ادّعا که «کواکب در افلاک همانند مارها در آب حرکت می‌کنند» دو دلیل می‌آورد.

---

۱. اثر حاضر، ج ۲، صص ۲۵۶ - ۲۵۷. ۲. ر.ک: اثر حاضر، ج ۲، ص ۲۵۴.
۳. اثر حاضر، ج ۲، ۲۷۴. ۴. اثر حاضر، ج ۲، ص ۲۸۱.

سمرقندی هر دو را رد می‌کند:

امّا اوّلی: «و فیه نظرٌ؛ لأنّ ما تقدّم بتقدیرِ صحّتِه لایدلّ الاّ علی امتناع الخرقِ و الالتیامِ علی محدِّد الجهات لا علیٰ کلِّ فلکٍ.»

– دومی را نیز برهانی حدسی معرّفی می‌کند و در نقد آن می‌نویسد: «و فیه نظرٌ؛ لأنّهم إنّما أثبتوا تلک الأفلاکَ بناءاً علی امتناع الخرق؛ لأنّه علی تقدیرِ جوازِه جاز أن یُقال: إنّ التدویر أو القمر یتحرّک وحده علیٰ مدارٍ بیضيٍّ الشکل علیٰ وجهٍ یقع الشمس علیٰ طرفِ قُطرِه الأطول دائماً أو یتحرّک الخارج المرکز بمحرّکیه و یتحرّک التدویر أو القمر وحده؛ فحینئذٍ لو بیّن امتناع الخرق بذلک لزم الدورُ ...»[1]

۳-۱۴. شیخ اثبات می‌کند که نفس پس از جدایی از بدن، هم‌چنان باقی است و به دیگر سخن: ابدی است.

سمرقندی می‌گوید: «لقائلٍ أن یقول: قد ذکر فی النمط الثالث أنّ حدوثَ النفسِ عن العقل مشروطٌ بحدوثِ البدن و إذا کان البدنُ شرطاً لحدوثها فلِمَ لایجوز أن یکون أیضاً شرطاً لبقائها؟! و حینئذٍ یلزم من فسادِ البدنِ فسادُها...»[2]

۳-۱۵. شیخ در صفحات بعدی، برای اثبات اینکه نفس در وجود و در تعلّقش، به بدن و هر گونه آلتی نیاز ندارد، استدلال دیگری می‌کند.

سمرقندی کبرایِ استدلالِ او را نمی‌پسندد: «و فی الکبری نظرٌ؛ لجوازِ أن یدرک المدرِکُ بالآلة و یدرک الآلةَ بذاته لا بآلةٍ أُخریٰ أو یدرک بآلةٍ أُخریٰ و یدرک هذه الآلةَ بالآلة الأولیٰ و حینئذٍ لایتسلسل...»[3]

۳-۱۶. شیخ اتّحاد عاقل و معقول را بشدّت نفی می‌کند.

امّا سمرقندی بر آن است که: «و فیه نظرٌ؛ لجوازِ أن یکون الصفة الزائلة عدمَ التعقّل و عدمَ الاتّحاد؛ و حینئذٍ یتحقّق التعقّل و الاتّحاد ...»[4]

۳-۱۷. شیخ معتقد است که کثرتِ لوازم ذات واجب، هیچ خللی به وحدتِ او نمی‌رساند.

---

۱. اثر حاضر، ج ۲، صص ۲۸۹ – ۲۹۰.
۲. اثر حاضر، ج ۲، ص ۳۱۳.
۳. اثر حاضر، ج ۲، ص ۳۱۸.
۴. اثر حاضر، ج ۲، ص ۳۲۳.

سمرقندی این ادّعا را نمی‌پذیرد و می‌نویسد: «و لا خفاءَ في أنّ القول بكثرة اللوازم في ذات الواجب قولٌ بكونِ الشيءِ فاعلاً و قابلاً معاً؛ و كونه مصدراً لأكثر؛ و قولٌ بأنّ الواجب ليس واحداً من جميع الوجوه؛ و قولٌ بكونه محلاً للممكنات؛ و كلّ ذلک مخالفٌ لظاهر مذهب الحكماء ...»[1]

۳-۱۸. شیخ بر آن است که علم واجب از نوع علم به جزئیات نیست، بلکه از نوع علم به کلّیات است.

سمرقندی در برابر، بر آن است که: «لِمَ لایجوز أن یکون العلم صفةً.... قلتُ: قد مرّ في النمط الثالث في بحث الإدراک أنّ هذا التعریفَ لیس بصحیحٍ و یلزم أیضاً الفسادات المذکورة في تعقّلِ الواجب.»[2]

۳-۱۹. شیخ، عنایت الهی را به احاطهٔ علم اوّل به کلّ، معنی می‌کند.

سمرقندی در نقدِ آن می‌نویسد: «معنی کلامه ظاهرٌ لکن یلزم من هذا أن لاتکون لشيءٍ قدرةٌ أصلاً لا للإنسان و لا لغیره مع أنّ مذهب الحکماء بخلاف ذلک...»[3]

بشارات و دیگر شروح اشارات

بی تردید او شرح‌های پیش از خود را پیش رو داشته است. از میان آنها:

- او از فخررازی با عنوان «امام» یادمی‌کند و به نقّادیِ آن می پردازد.

- نیز پیوسته در جای جای *بشارات* از دیگر شارحان ـ جدای از فخر رازی و خواجه ـ با عنوان کلّی و مبهم «بعض الشارحین» نام می‌برد و به تحلیل و نقدِ شرح آنها می پردازد.

- با اینکه خواجه و سمرقندی، معاصر یکدیگر بوده‌اند، خواجه به هیچ وجه در شرح خود به اندیشه‌های سمرقندیِ جوان اشاره نمی‌کند. به طور قطع این از آن روست که شرح سمرقندی پس از خواجه به رشتهٔ تحریر درآمده است. امّا

---

۱. اثر حاضر، ج ۲، صص ۳۳۴ - ۳۳۵.
۲. اثر حاضر، ج ۲، ص ۳۴۰.
۳. اثر حاضر، ج ۲، ص ۳۴۳.

شگفت‌آور این است که سمرقندی با اینکه در *القسطاس المستقیم* دیدگاه‌های منطقی خواجه و در آثار نجومی‌اش آموزه‌های او در هیأت را به نقد می‌کشد، و همان گونه که گذشت از وی با عنوان تفخیمیِ «امام» یادمی‌کند، در هیچ جای *بشاراتِ* خویش به شرح *اشاراتِ* خواجه اشاره‌ای هم نمی‌کند! این در حالی است که به طور قطع، شرح خواجه را در پیش روی داشته و بشدّت از آن تأثیر پذیرفته است. شاهدِ آن اینکه در شماری از موارد، عباراتِ او عین یا شبیه و برگرفته از عباراتِ خواجه است!

در این جا بی‌فایده نخواهد بود به شماری از عبارتهای مشابه اشاره کنیم:

خواجه	سمرقندی
هذا البحث یورد بعد مباحث الألفاظ و لعلّ الشیخ أورده هٰهنا لیعرف أنّ إطلاق الإسم علی المعنی لیس بحملٍ (ج ۱، ص ۳۰)	أشار إلی معنی المحمول و إن کان موضعه بعد مباحث الألفاظ فلعلّه انّما أورده هٰهنا لیعرف أنّ إطلاق الإسم علی المعنی لیس بحملٍ (ج ۱، ص ۲۲)
قیل في التعلیم الأوّل إنّ المفرد هو الذی لیس لجزئه دلالةٌ أصلاً و اعترض علیه بعضُ المتأخّرین بعبداللّه و أمثاله إذا جعل عَلَماً لشخصٍ؛ فإنّه مفرد مع أنّ لأجزائه دلالة مّا (ج ۱، ص ۳۱)	قال المعلّم الأوّل إنّ المفرد هو الذي لیس لجزئه دلالةٌ أصلاً و اعترض علیه بعضُ المتأخّرین بعبداللّه و أمثاله إذا جعل عَلَماً لشخصٍ؛ فإنّه مفرد مع أنّ لأجزائه دلالة مّا (ج ۱، صص ۲۴ـ۲۳)
لازم الشيء بحسب اللغة هو ما لاینفکّ الشيء عنه (ج ۱، ص ۴۷)	لازم الشيء بحسب اللغة ما لاینفکّ عنه (ج ۱، صص ۳۳-۳۲)
و اقتصر الشیخُ هٰهنا علیٰ ذکرِ شرطین (ج ۱، ص ۲۹۷)	و الشیخ اقتصر علیٰ ذکرِ شرطین منها (ج ۱، ص ۲۴۴)

لمّا فرغ من المحمولات الذاتيّة ذكر المحمولات العرضيّة (ج ۱، ص ۹۰)	لمّا فرغ من المحمولات الذاتيّة ذكر المحمولات العرضيّة (ج ۱، ص ۵۵)
طائر يُقال له باليوناني «قغنس» فهو متولّد غير متوالد (ج ۱، ص ۹۱)	طائر يُقال له باليوناني «ققنس» و هي متولّد غير متوالد (ج ۱، ص ۵٦)
الوهم في هذا الفصل هو غلطُ جماعةٍ من المنطقيين في تحديدِ الحدّ و ذلك قولهم الحدّ قولٌ وجيزٌ دالٌّ علىٰ تفصيل المعانى التي يشتمل عليها مفهومُ الإسم أو ما يجرى مجراه و التنبيه علىٰ فساد ذلک بما ذكره (ج ۱، ص ۱۰۰)	الوهم في هذا الفصل هو غلطُهم في تحديد الحدّ أنّه قولٌ وجيزٌ دالٌّ علىٰ تفصيل المعانى التي يشتمل عليها مفهومُ الإسم و التنبيه ما ذكره في بيان فساده (ج ۱، ص ٦۵)
الإمكان وضع أوّلا بإزاء سلبِ الامتناع (ج ۱، ص ۱۵۲)	الإمكــان بحسب الوضع الأوّل هو ما يلازم سلب الامتناع (ج ۱، ص ۱۱٦)

منابع سمرقندی

بیشتر استنادِ او برای دست‌یابی به اندیشه‌های شیخ، دایرةالمعارف فلسفی *شفا* است. در موارد اندکی هم به *مبدأ و معاد* ارجاع می‌دهد.

در نقّادی اندیشه‌های فخر رازی نیز به شرح او استناد می‌کند.

در مواردی که از آثار فارابی بهره می‌برد، او را با عنوان «الفاضل» می‌ستاید و به نوعی بر درستیِ آراءِ او پای می‌فشارد. امّا گاه نیز اندیشه‌های وی را نمی‌پسندد و نقد می‌کند: «ذهب الفاضل الفارابي إلى أنّ المراد بقولنا «كلّ ج ب»، «كلّ ما يُوصف بج» سواء كان موصوفاً به بالفعل أو بالقوّة؛ و هذا مخالفٌ للعرف و التحقيق.»[1]

کندی، ابوالبرکات بغدادی، نظّام، ابوالقاسم بلخی و اشعری، از دیگر متکلّمان و

۱. اثر حاضر، ج ۱، صص ۱۲۳ – ۱۲۴.

صاحب‌نظران مسلمانی هستند که به آموزه‌های آنها توجّه دارد. امّا هیچ گاه از رویکرد انتقادی خود دست برنمی‌دارد. به عنوان نمونه در مبحث چگونگیِ تولیدِ مرکّبات از عناصر، برخلاف زکریای رازی بر آن است که هر گاه عناصر ترکیب شوند، صورتهای آنها از میان نمی‌رود.[1]

و یا در باب استحالهٔ هوا به آب، نخست استدلال شیخ را نقل می‌کند و در لابلای آن هم انگارهٔ شیخ را ابطال می‌کند و هم گمانهٔ ابوالبرکات را: «استدلّ علی استحالة الهواء ماءاً بأنّ الإناء إذا برد بالجمد يظهر عليه ندى من الهواء بحيث إذا لقتطه من الإناء مدّ ثانياً و إذا لقتطه ثانياً ترک ثالثاً و علیٰ هذا کم شئت؛ و ذلک دليلٌ علی استحالة الهواء ماءاً؛ لأنّ ذلک ندى إمّا يتکوّن من الهواء أو لايتکوّن منه، بل تکوّن قبل ذلک ماءاً؛ و هذا باطلٌ؛ لأنّه لو کان کذلک فإمّا أن يکون حاصلاً في الهواء ـ کما ظنّ أبوالبرکات ـ أو ترشّح من الإناء و کِلاهما باطل...»[2]

از میان فیلسوفان و اندیشمندان یونان باستان به آثار و اندیشه‌های: اسکندر، انکساغورس، ذیمقراطیس، فرفوریوس، اقلیدس، بقراط و افلاطون استناد می‌کند و هرگاه آرای آنها را برنمی‌تابد، بی‌درنگ به خطاها و کاستیهای آنها اشاره می‌کند. گاه با استدلال نادرستی‌ها را اثبات می‌کند و گاه به تحلیل و ریشه‌یابیِ آنها بسنده می‌کند. به عنوان نمونه در بارهٔ اینکه استحاله در کیف و صورت، امکان‌پذیر است، این گونه به نقدِ دیدگاه انکساغورس و پیروانش می‌پردازد: «لمّا کان يحسّ المزاج مبنيّاً علی الاستحالة و الکون - إذ الأجزاء الناريّة لاينزل من الأثير، بل يکون هناک - فأراد إبطالَ قولِ مَن أنکرهما؛ إذ أنکر قومٌ من الأقدمين تحقّقَ الاستحالةِ و أنکر أنکساغورس و أصحابُه الاستحالةَ و الکونَ؛ فانّهم زعموا أنّه لا بسيطَ في الأجسام العنصريّة، بل کلّ جسمٍ مرکّب من تلک الطبائع و ساير الطبائع النوعية و إنّما يُسمّى باسم الغالب الظاهر و عند ملاقاة ما يکون من نوع المغلوب برز المغلوب؛ و منشأ المذهبين اعتقادُ امتناعِ کونِ الشيء عن لا شيء و امتناعِ صيرورة الشيء شيئاً آخر.»[3]

---

۱. ر.ک: اثر حاضر، ج ۲، ص ۱۰۹.

۲. اثر حاضر، ج ۲، صص ۱۰۳ - ۱۰۴.

۳. اثر حاضر، ج ۲، ص ۱۱۱.

روش تصحیح[1]

۱. تا هنگام نگارشِ این سطور، نسخه‌های متعدّدی شناسایی شده است:

– نسخهٔ اساس: «A» نسخهٔ شمارهٔ ۲۷۹۲ که در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران نگهداری می‌شود. این نسخه به خطّ نسخِ شارح است که در آغاز رجب سال ۶۸۸ ق کتابتِ آن به انجام رسیده است. نسخه داری ۱۰۶ برگ (با صفحات ۲۹ سطری) است. نکتهٔ حائز اهمّیت اینکه این نسخه، حاوی متن *اشارات* نیز هست.

– نسخهٔ کتابخانهٔ نور عثمانیه، به شماره ۲۶۹۲، کتابت ۲۸ صفر سال ۷۲۳ ق.

ـ نسخهٔ کتابخانهٔ مؤسسهٔ شرق‌شناسی تاشکند به شمارهٔ ۳۲۰۱، کتابت سال ۷۳۳ ق.

ـ نسخهٔ کتابخانه جارالله، به شماره ۱۳۰۸، کتابت سال ۷۴۸ ق.

ـ نسخهٔ کتابخانه بادلیان، به شماره ۳۸۰، کتابت سال ۷۴۹ ق تنها بخش منطق را داراست.

ـ نسخهٔ کویریلی، فاضل احمد پاشا، به شمارهٔ ۸۷۹، کتابت قرن هشتم و ناقص.

ـ نسخهٔ کتابخانه ایاصوفیا، به شمارهٔ ۲۴۱۸، حاوی طبیعیات، کتابت قرن هشتم.

ـ نسخهٔ کتابخانه ایاصوفیا، به شمارهٔ ۲۴۲۱، حاوی طبیعیات، کتابت قرن هشتم.

ـ نسخهٔ کتابخانهٔ فاتح، به شمارهٔ ۳۱۹۵، حاوی طبیعیات، کتابت سال ۸۱۱ ق.

– نسخهٔ آستان قدس رضوی: نسخهٔ شمارهٔ ۲۱ که در تاریخ ۹۸۹ ق کتابت شده است و فهرست نویس آن را از آثار امام فخر رازی بشمار آورده است!

– نسخهٔ کتابخانهٔ سپهسالار: با شمارهٔ ۱۱۸۲، شامل ۱۶۲ برگ که در سده دهم به خطّ نسخ کتابت شده و بخش منطق را ندارد. فهرست نویس از این اثر با عنوان *سهل*

---

۱. پس از پایان کار از سوی یکی از کارشناسان محترم مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب دریافتم دانشجوی ترکیه‌ای بخش طبیعیات این شرح را به عنوان پایان نامه دفاع کرده و به زیور طبع آراسته است.

Baga, M.Sami, emsÛ din Semerkandi ve Besaratu ul-isarat adli Eserinin Tabiat Bolumo: Taũkik Tercume ve Degerlenirmesi. Sakarya Universitesi Sosyal Bilimler Enstitusu: Basilmamis Yuksek lisans Tezi, 2007.

المؤونة نوشتهٔ عبدالرفیع گیلانی یاد کرده است!

ـ در فهرست اسعد طلس، ص ۲۰۴، نسخه‌ای از *بشارات* را به شمارهٔ ۲۸۱۵ معرّفی کرده و مدّعی شده است که این شرح از آنِ محمّد شفیع بن عبدالرشید حسنی است که در سال ۱۰۷۶ ق آن را تألیف کرده است. در حالی که «محمّد شفیع»، کاتب است و تاریخ یادشده، تاریخِ کتابت اثر است.[1]

ـ نسخهٔ کتابخانه ملک: با شمارهٔ ۴۶۷۵ که به خطّ نستعلیق بد، از سوی محمود بن محمّد علی نقّاش طوسی، در تاریخ ۱۱۱۱ ق در ۱۲۴ برگ (با صفحات ۲۹ سطری) کتابت شده است.

ـ نسخهٔ کتابخانهٔ موزهٔ سالارجنگ (حیدرآباد)، به شمارهٔ ۱۷۸۴، کتابت قرن دوازدهم.

بدیهی است از آنجا که نسخهٔ به خطّ مؤلّف در اختیار است، می‌بایست بنای تصحیح حاضر را بر همان می‌گذاشتم. از این رو، چنان کردم و از ذکر تفاوتِ نسخه‌ها، احتراز نمودم. در واقع، برخی نسخ تنها نقش کمکی در بازخوانیِ عبارتهای ناخوانِ نسخهٔ اساس را داشت. نیز از آنجا که حضرت آیت‌الله حسن زاده آملی شرح *اشارات* خواجه را بر اساس نسخ متعدّدی بدون ذکر مشخّصات نسخه‌شناسی آنها تصحیح کردند، در مواردی که تفاوت مهمی در متن *اشارات* بود، در پاورقی تحت عنوان «في بعض نسخ *الاشارات*» بدانها اشاره کردم.

۲. تلاش نمودم عبارتهای متن *اشارات* را با یکی از نمونه‌های چاپی مقابله کنم. در این راه، نمونهٔ چاپی مطبعهٔ حیدری را برگزیدم و در پاورقیها با حرف رمز «E» بدان اشاره نمودم.

۳. نسخهٔ اساس در عنوانها نسبت به نمونهٔ چاپی افزوده‌هایی داشت که آنها را داخل علامت < > قرار دادم.

۴. برای تمامی اشاره‌ها و تنبیه‌ها و دیگر عنوانهای *اشارات* با توجّه به شرح،

---

۱. ر.ک: *فنخا*، ج ۶، ص ۱۷.

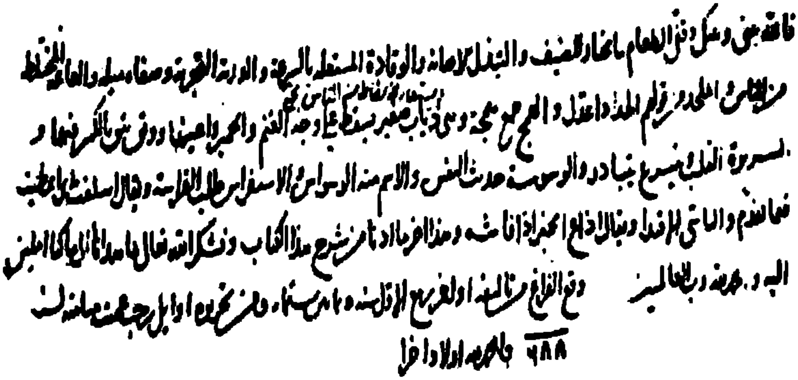
عنوانی را برگزیده و داخل دو قلاب [ ] نهادم. نیز گاه برای تسهیل در خوانشِ متن یا شرح، واژه یا حرف یا عبارتی را داخل دو قلاب [ ] افزودم.

۵. شمارهٔ صفحات نسخهٔ اساس را داخل نشانهٔ // درج کردم.

۶. منابع نقل قولها و احادیث و آدرس آیات را تا آنجا که یافتم، در پاورقیها آوردم.



تصویر صفحهٔ آغازین نسخهٔ اساس «A»



فالله يبقى ومثل دفن الطعام باحمار الصيف والتبذل للاهانة والوقادة المسقط بالسهمة والورنة القويهة وصفاء سبله والعاقبة المختلط
من الشاهد المحدور من لم المذاعة و المحج مع مجة وهي ذباب صغير ستعط علىٰ وجه الغنم والحمير واعينها ودفن بين بالكرفيهما و
بسرورة الملك بسرع تبادر والوحشة حدث النفس والام منه الوسواس الاستفراس طلب الفراسة وقال استغفر الله حاجب
فما تقدم والاتي لا نفدا ومثال اذا لم الخبر اذا افاشه وهذا اخر ما اردنا من شرح هذا الكتاب وتذكرالله تعالى بما هدانا اليه واياكم المعلين
اليه و الحمد لله رب العالمين وقع الفراغ من تسويده او التعريج الاول سنه ... وفي يوم ... اوايل رجب عشر سنه ...
٦٨٨ والحمد لله اولاً واخراً

تصویر صفحهٔ پایانی نسخهٔ اساس «A»

[المدخل]

بسم اللّه الرحمن الرحيم

ربّ أنعمتَ فزِد

الحمد للّه الذي زيّن ألسنتَا بشُكْرِه و شرّف قلوبَنا بذكْرِه و كمّل عقولَنا بفكْرِه؛ و السلام علىٰ محمّدٍ سيّد خلقِه و علىٰ آلِه و صَحْبِه.

و بعد؛ فإنّ أربحَ ما يُكتسب في الدنيا و أنجحَ ما يُدّخر للأُخرىٰ هو الكمالاتُ العلميّةُ و الفضائلُ العمليّةُ و أنجحها العلميّةُ؛ لأنّها أيضاً عملته بعملِ القلبِ الذي هو أعزُّ الأعضاء؛ و العقل الذي هو أشرفُ الأشياء؛ لاسيّما البرهانيّة التي ينفتح بها بابُ الحقِّ و التحقيقِ و ينفسح مَحجّة الصدق و التصديق؛ إذ العبرة في العلوم و المعارف باليقينِ و التسديدِ لا بالظنّ و التقليدِ.

و كتاب *الإشارات* الذي صنّفه الرئيسُ أبوعلي سينا رحمه اللّه من جملة الكتب المتداولة بين العلماء المتناولة عند العقلاء، أجمعَ فيه خلاصةَ أفكار القدماء و غايةَ آراء الحكماء بعباراتٍ مرموزةٍ و ألفاظٍ مغمورةٍ؛ و قد اعْتنىٰ بشرحِه جمعٌ من أعيان الأفاضل و بذلوا وسعَهم في تحقيقِه و تنقيحِه، لكن كان بعضُ الشروح مشتملاً علىٰ ضربٍ من التطويل و بعضُها قاصراً عن حدِّ التكميل؛ فسنح لي أن أكتبَ له شرحاً حاوياً للفوائد؛ خاوياً عن الزوائد؛ مشيراً إلىٰ مواضع خللِه و مواقع زللِه، لاسيّما التي خالفت الشرعَ المستقيمَ و الدينَ القويمَ؛ فصرفتُ فيه بُرهةً من الزمان و مُدّةً من الأوان إلىٰ أن وافق و

وافي تشريف الإشارة ممَّن شرّفه اللّه تعالىٰ بالدولةِ و الإقبالِ؛ و أعزّه بالفضلِ و الإفضالِ؛

الذي حـــاز المكـارم و العُـلىٰ   فاض من إقبالِه شـرف الدُّنـىٰ
رايـــة لازال شـــمساً مشـــرقاً   لو عنىٰ يمحو من الليل الدُّجىٰ

هو الصاحب المعظّم، مَفخر أكابر الأُمم، مَجمع الفضل و الكرم، مَنبع الأيادي و النِّعَم، أبوالفضائل و المحاسن، ذو المناقب و المَيامن، ملجأ العلماء و الفـضلاء، عـمدة الدولة القاهرة، عدّة الملّة الزاهرة، فقه المُلك، شرف الدنيا و الدين، علاء الإسلام و المسلمين؛ «عبدالرحمن»، لازالت أيّام دولته مقرونةً بالسعادات و أعوام مدّتِه مشحونةً بالكرامات؛ فكمّل الكتاب و سمّي بـ«*بشارات الإشارات*»؛ و باللّه التوفيق.

صدر الكتاب:

[خطبة الكتاب]

قال:

أحمد اللّهَ علىٰ حُسنِ توفيقِه و أسأله [1] هدايةَ طريقِه و إلهامَ الحقّ بتحقيقِه؛

و أن يصلّي على المصطفين من عباده لرسالته؛ خصوصاً علىٰ محمّد و آله.

أقول:

هذه الخطبة مرتّبةٌ علىٰ أحوال النفس في طلبِ كمالاتها بحسب قوّتَي العلميّةِ و العمليّةِ؛ و ذلك لأنّ كمالاتها بحسب القوّتَين، بل كلّ مطلوبٍ إنّما يتمّ بثلاثةِ أشياء: الاستعداد و السلوك و الوصول.

[١.] و الاستعداد إنّما يكون بتوفيقِ الحقّ؛

[٢.] و السلوك بهدايتِه؛

[٣.] و الوصول بإلهامِه.

و لمّا كانت السعاداتُ العاجلةُ و الكراماتُ الآجلةُ منوطةً بمعرفةِ اللّهِ و صفاتِه، و الأعمالِ الموافقةِ لمرضاتِه؛ و الأنبياء عليهم السلام مرشدِين إلىٰ ذلك؛ فوجب علىٰ كلِّ عاقلٍ تبليغُ الصلوات و التحيّات إليهم و إلىٰ آلهم و أصحابهم القائمين مقامَهم في ذلك الإرشاد.

---

١. E: أسأل.

قال:

أيّها الحريص علىٰ تحققِ الحقّ! إنّي مُهدٍ إليك في هذه *الإشارات و التنبيهات* أُصولاً و جُمَلاً من الحكمة؛ إن أخذتَ الفطانةَ بيدك سهل عليك تفريعها و تفصيلها؛ و مبتدئٌ من علم المنطق و منتقلٌ عنه إلىٰ علم الطبيعيّ [١] و ما قبله.

أقول:

الحكمة علمٌ يُستفاد منه ما هو الحقُّ في نفس الأمر بحسب الطاقةِ الإنسانيّةِ؛ و هي قسمان:

[١.] نظريٌّ: و هو الذي يُستفاد منه العلمُ بحالِ الموجودات التي لا يكون وجودُها بفعلِ الإنسانِ لتحصيلِ الرأي فقط؛

[٢.] و عمليٌّ: و هو الذي يُستفاد منه العلمُ بحالِ الموجودات التي يكون وجودُها بفعلِ الإنسانِ لتحصيلِ الخير.

فغاية النظريِّ الحقُّ؛ و غاية العمليِّ الخيرُ.

و النظريُّ ينقسم إلىٰ أربعة أقسام: المنطق و الطبيعيّ و الرياضيّ و الإلهيّ؛ لأنّه لا يخلو من أن يكون آلةً لاكتسابِ العلومِ أو لم يكن؛ فإن كان فهو «المنطق»؛ و إن لم يكن آلةً، فما يبحث عنه إمّا يجب أن يكونَ مع المادّة في الخارجِ و الذهنِ أو لم يجب؛ و الأوّل هو «الطبيعيّ» الباحثُ عن الأجسامِ و الحركاتِ و السكناتِ و الكونِ و الفسادِ و القُوىٰ و الكيفيّاتِ التي تصدر عنها هذه الأحوالُ؛ و ما لم يجب، فإمّا أن لم يجب في الذهن فقط أو في الذهن و الخارج؛ و الأوّل هو «الرياضيّ» الباحثُ عن المقاديرِ و الأشكالِ مع قطع النظر عن المادّة؛ و الثاني «الإلهيّ» الباحثُ عن اللّه تعالىٰ و المجرّداتِ، و الهويّةِ، و الوحدةِ و الكثرةِ، و العلّةِ و المعلولِ، و الكلّيّةِ و الجزئيّةِ، و الكمالِ و النقصانِ، و أمثال ذلك.

هذا علىٰ رأيِ الشيخ.

و أمّا علىٰ رأيِ الفارابيّ: فالحكمة النظريّة ثلاثةُ أقسام؛ لأنّه لم يجعل المنطقَ علماً، بل

---

١. E: الطبيعة.

آلة.[١]

و اقتصر الشيخُ في هذا الكتاب على المنطق و الطبيعيّ و الإلهيّ؛ و العلم الإلهيّ مقدّمٌ على الطبيعيّ من حيث إنّ ما يُبحث فيه عنه مقدّمٌ علىٰ ما يُبحث عنه في الطبيعيّ؛ و مؤخّرٌ من حيث إنّ الإنسان يدرِك المحسوساتِ أوّلاً ثمّ المعقولاتِ؛ و لذلك قدّم أرسطو الطبيعيّاتِ على الإلهيّات؛ فلذلك يُسمّونه تارةً بـ«ما قبل الطبيعة» و تارةً بما بعدها.

و الشيخ /1A/ لمّا أثبت في هذا الكتابِ وجودَ الواجب و صفاتِه من نفس الوجود لا لشيءٍ من مقدّمات الطبيعيّ ناسب أن يُسمّيه بـ«ما قبل الطبيعة».

ثمّ «التفريع» في العلوم بيانُ توابع الشيء؛ و «التفصيل» بيانُ أجزائه.

١. اُنظُر: *إحصاء العلوم*، المقدّمة، ص ٦.

بشارات الإشارات

(فى شرح الإشارات و التنبيهات)

الجزء الأوّل ـ في المنطق

قال:

النَّهج الأوّل
في غرض المنطق

المراد من المنطق أن تكونَ عند الإنسان آلةٌ قانونيّةٌ تعصمه [1] مراعاتُها عن أن يضلّ في فكرِه.

أقول:

يبيّن في هذا الفصلِ ما هو الغرض من المنطق و لزمه بيانُ ماهيّتِه ضمناً.

و تقريره: أنّ الإدراكَ العقليَّ إمّا «تصوّرٌ» إن كان غيرَ الحكم؛ أو «تصديقٌ» إن كـان حكماً بأنّ كذا كذا أو ليس كذا؛ و الأوّل إيجابٌ و الثاني سلبٌ.

و ليس جميعُ التصوّرات و التصديقات ضروريّاً، و هو الذي لايحتاج في حصوله إلىٰ كسبٍ؛ و لا كسبيّاً، و هو الذي يحتاج في حصوله إلىٰ كسبٍ.

و الكسبيّ مِن كلٍّ منهما يُمكن اكتسابُه من غير الكسبيّ بالفكر؛ و سيجيء معني الفكر.

و الفكر غيرُ سالمٍ عن الخطأ، لتناقضِ مقتضياتِ أفكار العقلاء؛ فلابدّ من أصلٍ يُستعان به في تمييزِ صوابِ الفكر عن خطأه و هو «المنطق».

فالغرض من المنطق أن تكونَ عند الإنسان آلةٌ قانونيّةٌ تعصمه مراعاتُها عن أن يضلّ في فكره؛ و هذا رسمٌ للمنطق باعتبارِ غرضِه؛ إذ الماهيّات الصناعيّة:

---

١. E: تعصم.

[١.] قد يُرسَّم باعتبارِ أغراضها؛

[٢.] و قد يُرسَّم باعتبارِ ذواتها؛

كما يُرسَّم الكأسُ بأنّه آلةٌ يُشرب بها الشرابُ؛ و قد يُرسَّم باعتبارِ ذاته بأنّه آنيةٌ ذَهَبيّةٌ أو فِضّيّةٌ كذا و كذا؛ و يجيء رسمُ المنطق باعتبارِ ذاته في آخر هذا الفصل.

و «الآلة» هي الواسطةُ بين الفاعلِ و المنفعلِ لوصولِ أثرِه إليه.

و بعضهُم قيّد «المنفعلَ» بالقريب، لئلّا تدخل العلّةُ القريبةُ في هذا التعريف؛ إذ هي واسطةٌ بين البعيدة و المعلول لوصولِ أثرِها إليه؛ و لا حاجةَ إليه؛ إذ المعلول إنّما يكون بتأثيرِ القريبة؛ فإنّ تلذّذَ الذائقةِ بالعسل لا بالنحل.

و «القانون» هو الأصل بالسريانيّ؛ و قيل المِسْطر؛ و المراد هٰهنا أمرٌ كلّيٌّ يُعرَف منه أحكامُ جميعِ الأفكار؛ فخرج النحوُ للّغةِ و الهندسةُ للهيئةِ و ما يجري هذا المجرىٰ.

و إنّما قال: «يعصم الإنسانَ مراعاتُها»؛ و ما قال «عاصمه»؛ لأنّ المنطقيّ قد يضلّ؛ إذ لم يراعِ المنطقَ؛ و الآلة القانونيّة كالجنس و ما بعده كالفصل.

فإن قلتَ: لو كان عصمةُ الفكرِ بالمنطق لاحتاج إلىٰ منطقٍ آخر؛ لأنّ المنطقَ ليس بضروريٍّ بجميعِ أجزائه؛ فيكون إمّا كسبيّاً بجميعِ أجزائِه أو ببعضِه؛ و على التقديرَين يلزم احتياجُه إلىٰ منطقٍ آخر.

قلتُ: المنطق بعضُه غيرُ كسبيٍّ و بعضُه كسبيٌّ يُكتسب من الأوّل بفكرٍ غير كسبيّ، كما أنّ الأشكال الثلاثة تُكتسب من الشكل الأوّل بالخلفِ و الافتراضِ؛ إذ العكس أيضاً يُكتسب بهما؛ و الافتراضُ ضروريٌّ و الخلفُ مركّبٌ من القضايا الضروريّة و هي قولنا: «متىٰ لم يكن هذا لكان نقيضه؛ و متىٰ كان نقيضه كان صادقاً مع الصادق الآخر و متىٰ صدقا لزم من الشكل الأوّل كذا»؛ و لو وقع كسبٌ في شيءٍ من أطراف تلك القضايا كمعرفةِ النقيضِ و التناقضِ و ما يتوقّف عليه ذلك كمعرفةِ القضيّةِ و الجهةِ و غيرِ ذلك، فهو من الكسبيّاتِ المصطلحةِ التي يكفي فيه التنبيهُ؛ و حينئذٍ لا يحتاج المنطقُ إلىٰ منطقٍ آخر.

قال:

و أعني بـ«الفكر» هٰهنا ما يكون عند إجماعِ الإنسان أن[١] ينتقلَ عن أُمورٍ حاضرةٍ في ذهنه ـ متصوّرة أو مصدّق بها ـ تصديقاً علميّاً أو ظنّيّاً أو وضعاً[٢] و تسليماً إلىٰ أُمور غير حاضرة فيه.

أقول:

الفكر يُطلق علىٰ ثلاثة معانٍ:

[١.] حركة النفس في المعقولات مستعينةً بالمفكِّرة؛ و هي قوّةٌ في مقدّمِ البطن الأوسط من الدِّماغ؛ و تلك الحركة إن كانت في المحسوسات يُسمّىٰ تخيّلاً.

[٢.] حركة النفس عند القصد إلى المطلوب من أُمورٍ حاضرةٍ في الذهن إلىٰ أُمورٍ غيرِ حاضرةٍ فيه؛ و هذا أخصّ من الأوّل.

[٣.] ما ذكره في النَّمَط الثالث؛ و هو حركةُ النفس في المعاني مستعينةً بالمفكِّرة طلباً للحدّ الأوسط و ما يجري مجراه لتحصيلِ المطلوبِ؛ و هو أخصّ من الثاني.

و الأوّل: خاصٌّ بالأفراد الإنسانيّة؛

و الثاني: بالمنطقيّ؛ و هو الذي ذكره الشيخُ في رسم المنطق؛ إذ المنطقيّ إنّما يبحث عن طُرُقِ انتقالِ النفس من الأمور الحاضرة إلىٰ غيرها و صحّتها و فسادها؛

و الثالث: خاصٌّ بالحكيم.

و الأُمور الحاضرة أعمّ من أن تكون تصوّرات أو تصديقات.

و التصديقات إمّا علميّة أو ظنّيّة أو وضعيّة أو تسليميّة؛ لأنّ التصديق إمّا مع الجزم أو لا؛ و الأوّل إن لم يكن مطابقاً فهو الجهل؛ و إن كان فهو العلم؛ و هو إن كان بمجرّدِ العقلِ فهو البديهيّ و إلّا فإن كان بالقُوىٰ البدنيّة الخارجيّة فهو الحسّيّ؛ و يدخل فيه المجرّبات و المتواترات و الحدسيّات؛ و بالداخلة الوجدانيّ؛ و إن كان من الاعتقاد إلىٰ شخصٍ فالتقليديّ و إن كان من غير ذلك فالمستدلّ.

و العاري عن الجزم بالراجح «الظنّ»؛ و المرجوح «الوهم»؛ و المساوي «الشكّ».

---

١. E: ـ أن.　　٢. E: وضعياً.

و يريد بـ«العلميّ» هٰهنا ما يكون مع الجزم؛ فالبديهيّ و الحسّيّ و الوجدانيّ و التقليديّ و المستدلّ و الجهل علميٌّ؛ و لهذا /1B/ قال «علميّاً» و ما قال «علماً»؛ و الظنّيّ إن وُضع ليُبنىٰ البرهانُ عليه إمّا مع حُسنِ الظنّ أو مع الإنكار كنقيضِ المدّعىٰ في قياس الخلفِ يُسمّىٰ «وضعيّاً» و إن كان مسلّماً عند الخصم فهو «تسليميّ» و إلّا فالظنّيّ الصرف؛ و الوهم و الشكّ يصيران أيضاً وضعيَّين، لكن في قياس الخلفِ فقط.

و إنّما لم يورد الشيخُ حرفَ العناد بين الوضع و التسليم؛ لأنّ تباينهما اعتباريٌّ.

و هذه الأقسام آتيةٌ في التصوّر أيضاً؛ لكن لمّا لم تكن لها فائدةٌ في الأمور الحاضرة ـ كما يكون لأقسام التصديق ـ تَرَكَها الشيخُ؛ و أقسامها المفيدة فيها هي كونُها ذاتيّةً أو عرضيّةً أو جنساً أو فصلاً أو غيرَ ذلك.

و يعنى بـ«الأمور» أكثر من واحدٍ؛ و هي أجزاءُ المعرِّفات و الأقيسة؛ لأنّ الفكر لا يتمّ بمفردٍ.

قال:

و هذا الانتقالُ لايخلو من ترتيبٍ في ما يتصرّف فيه و هيئةٍ؛ و ذلك الترتيب و الهيئة قد يقع علىٰ وجهٍ صوابٍ؛ و قد يقع لا علىٰ وجهٍ صوابٍ؛ و كثيراً مّا يكون الوجهُ الذي ليس بصوابٍ شبيهاً بالصواب أو موهِماً أنّه شبيهٌ به؛ فالمنطق علمٌ يُتعلّم منه[1] ضروبُ الانتقالات من أُمورٍ حاصلةٍ في ذهن الإنسان إلىٰ أُمورٍ مستحصلةٍ؛ و أحوال تلك الأُمور؛ و عدد أصناف ترتيب الانتقال[2] فيه و هيئته جاريان على الاستقامة و أصناف ما ليس كذلك.

أقول:

حركة النفس من الأُمور الحاضرة إلىٰ غيرها لايُمكن إلّا بطُرُقٍ؛ و ذلك الطُّرُقُ لاتخلو من ترتيبِ تلك الأُمور و هيئة ذلك الترتيب حتّىٰ يحصلَ شيءٌ واحدٌ مفيدٌ.

و ذلك الترتيب قد يقع صواباً؛ و هو أن يكون علىٰ وجهٍ يفيد المطلوبَ؛ و قد لا يقع؛

---

١. E: فيه. ٢. E: الانتقالات.

ـ و صواب الترتيب في التعريفات: أن يوضع الجنسُ أو ما يقوم مقامَه أوّلاً، ثمّ يقيَّد بالفصلِ أو ما يقوم مقامَه.

ـ و صواب هيئته: أن تحصل للأجزاء صورةٌ وحدانيّةٌ مطابقةٌ لصورةِ المطلوب.

ـ و صواب الترتيب في القياسات: أن توضع الصغرىٰ ثمّ الكبرىٰ بعد رعايةِ ترتيبِ الأطراف.

ـ و صواب الهيئة: أن تكون من ضروبٍ مُنتِجةٍ.

و الفساد في القسمَين أن يكون بخلافِ ذلك.

ثمّ الذي ليس بصوابٍ قد يكون شبيهاً بالصواب أو موهِماً أنّه شبيهٌ به.

و ليس التمييزُ بين الصواب و ما ليس بصوابٍ من العلوم البديهيّة و إلّا لما تناقضت مقتضياتُ الأفكار كما مرّ؛ فاُحتيج إلىٰ علمٍ يُتعلّم منه أقسامُ حركةِ النفس من الأُمور الحاضرة إلىٰ غيرها، كما تعلم أقسام المعرِّفات و الأقيسة؛ و تعلم أحوال تلك الأُمور من كونِها ذاتيّةً و عرضيّةً و جنساً و فصلاً و نوعاً و خاصّةً و عرضاً عامّاً و موضوعةً و محمولةً و قضيّةً و عكسَ قضيّةٍ و نقيضَ قضيّةٍ؛ و تعلم عدد أصناف ما يكون الترتيبُ و هيئتُه فيه جاريَين علىٰ وجهٍ مفيدٍ للمطلوب، مثل أن تعلم التصوّرات اللائقة بكلّ واحدٍ واحدٍ من الحدّ التامّ و الناقص و الرسم التامّ و الناقص، و يعلم الإيجاب و السلب و الجهات و الاختلاطات المفيدة و الضروب المُنتِجة؛ و تعلم أصناف ما ليس كذلك؛ و هذا رسمٌ للمنطق بحسب ذاتِه.

قال:

إشارةٌ

[إلى احتياج مراعاة أحوال التأليف]

[و إلىٰ مراعاة أحوال المعاني المفردة]

فكلُّ تحقيقٍ يتعلّق بترتيبِ الأشياء حتّىٰ يتأدّي منها إلىٰ غيرها، بل بكلِّ

تأليفٍ؛ فذلك التحقيق يحوج إلىٰ تعرّفِ[1] المفرداتِ التي يقع فيها الترتيبُ و التأليفُ، لا من كلّ وجهٍ، بل من الوجه الذي لأجله يصلح أن يقعا فيه؛ و لذلك يحوج المنطقيُّ إلىٰ أن يراعي أحوالاً من أحوال المعاني المفردة ثمّ ينتقل منها إلىٰ مراعاة أحوال التأليف.

أقول:

كلُّ تحقيقٍ يتعلّق بترتيبِ الأشياء أو بتأليفٍ، أيّ تأليفٍ كان مفيداً حتّىٰ يتأدّي منها إلىٰ غيرها؛ فذلك التحقيقُ يحوج إلىٰ تعرّفِ المفرداتِ التي يقع فيها الترتيبُ أو التأليفُ، لا من كلّ وجهٍ، بل من الوجه الذي لأجْله يصحّ أن يقع الترتيبُ و التأليفُ في ذلك التحقيق.

كمَن أراد أن يطبخ السكنجبينَ[2]؛ فإنّه لا يحتاج إلىٰ معرفةِ ماهيّةِ العسل و الخِلّ و أنّهما مركّبٌ من الهيولىٰ و الصورة أو من أجزاء لا تتجزّىٰ؛ و أمثال ذلك، بل يحتاج إلىٰ معرفةِ الوجهِ الذي به يكمل أمرُ السكنجبين، كما يعرف جودتهما و ردائتهما و كمّيّتهما.

فكذا المنطقيُّ لا يحتاج في تحقيقِ المعاني المفردة المستعمَلة في الموصِل إلى التصوّر أو التصديق، بل يحتاج إلىٰ معرفةِ الوجهِ التي يفيده في تأليفِ الموصِل؛ و ذلك الوجهُ هو عوارضُ المعقولات الثانية.

و تحقيق ذلك: أنّ الماهيّات إذا عُقلتْ أوّلاً سُمّيتْ «معقولات أولىٰ»؛ و إذا حُكم عليها مثلاً بكونِها كلّيّةً أو جزئيّةً ذاتيّةً أو عرضيّةً موضوعةً أو محمولةً أو نسبةً متناسبةً و غيرَ متناسبة و أمثال ذلك ـ سواء كان الحكمُ خبريّاً أو تقييديّاً ـ فكونها كذلك «معقولات ثانية»؛ فالكلّيّ و الجزئيّ، و الذاتيّ و العرضيّ، و الموضوع و المحمول، و ما يجري هذا المجرىٰ معقولات ثانية؛ و إذا حُكم عليها بخبريٍّ أو تقييديٍّ فكونها كذلك «معقولات ثالثة»، لكون الذاتيّ جنساً و فصلاً، و العرضيّ خاصّةً أو عرضاً عامّاً، و كون مجموعِ الموضوعِ و المحمولِ و النسبةِ قضيّةً؛ و لو حُكم عليها تحصل «معقولات رابعة» ككون القضايا و علىٰ هذا.

و بحث المنطق إنّما يقع في المعقولات الثالثة و ما بعدها؛ لأنّها هي الموجودة المفيدة

---

١. E: تعريف. ٢. A: الاسكنجبين.

في أمر الموصِل و هي أعراضٌ ذاتيّةٌ للمعقولات الثانية؛ فموضوع المنطقِ المعقولاتُ الثانيةُ، كما يجيء [من] أنّ موضوع كلِّ علمٍ ما يُبحث /2A/ فيه عن عوارضه الذاتيّة.

فالبحث عن المعقولات الثانية بأنّها ما هي؟ و كيف هي؟ لا يكون من المنطق، بل ذلك من الفلسفة الأولىٰ؛ و وقوعه في المنطق إنّما يكون بالمبدئيّة لا بالأصالة، بل إنّما يبحث عنها من حيث إنّها جنسٌ أو فصلٌ أو خاصّةٌ أو عرضٌ عامٌّ أو قضيّةٌ أو عكسُ قضيّةٍ إلىٰ غير ذلك من المعقولات الثالثة و ما بعدها.

«التحقيق» جعلُ الشيءِ ثابتاً؛ و «الترتيب» أخصّ من تأليفٍ؛ فإنّ كلَّ ترتيبٍ فيه تأليفٌ من غير عكسٍ، كالمعاجين.

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ لزوم رعاية المنطقيّ جانب اللفظ]

و لأنّ بين اللفظ و المعني علاقةً مّا؛ و ربّما أثّرتْ أحوالٌ في اللفظ في أحوالٍ في المعني؛ فلذلك يلزم المنطقيّ أيضاً أن يُراعي جانب اللفظ المطلق من حيث ذلك غير مقيّد بلغةِ قومٍ دون قومٍ إلّا في ما يقلّ.

أقول:

يلزم على المنطقيّ مراعاةُ الألفاظ و أحوالِها لا لذواتِها، بل لِما بينها و بين المعاني من العلائق الدالّيّة و المدلوليّة.

و ذلك لأنّ وجود الأشياء علىٰ أربعة أقسام:

[١.] وجود في الأعيان

[٢.] و وجود في الأذهان

[٣.] و وجود في اللفظ

[٤.] و وجود في الخطّ.

و الخطّ يدلّ على اللفظ؛ و اللفظ على المعني الذهنيّ و المعني على المعني الخارجيّ؛

و الدلالتان أوليان وضعيّتان تختلفان بالاسم؛ و الثالثة طبيعيّةٌ و هي لاتختلف؛ فـالخطّ يدلّ على اللفظ أوّلاً و بواسطةٍ على المعني و على المعني الخارجيّ؛ فبين اللفظ و المعني علاقةٌ وضعيّةٌ؛ فقد يؤثّر اختلافُ أحوالِ اللفظ في اختلافِ أحوالِ المعني، كما تـختلف معاني الأفعال باختلافِ أحوالِ ألفاظِها و كذا معاني الأسماء باختلافِ ألفاظِها إفـراداً و تثنيةً و جمعاً، و كتقدّمِ الخبرِ على المبتدأ؛ فإنّه يفيد الحصرَ، و كذا دخول النفي على الجزء الأوّل و الاستثناء على الجزء الثاني و أمثال ذلك.

فيلزم على المنطقيّ أن يبحث عن أحوال اللفظ الموضوع علىٰ وجهٍ لا يختصّ بلغةٍ إلّا في القليل؛ فإنّ مباحث الألفاظ:

[۱.] منها: ما لا يـختصّ بـلغةٍ دون لغـةٍ، كـالبحث عـن الدلالات الثـلاث، و كـونِ الموضوعاتِ أسماءاً و كلماتٍ و أدواةٍ و متواطيةً و مشتركةً و مشكّكةً و أعلاماً و حقيقةً و مجازاً، و كدخولِ السلبِ على الربط المقتضي للسلبِ و عكسِه المقتضي للعدول، و كما ذكرنا من فائدة الحصر و غير ذلك؛ و بالجملة ساير ما يُذكر فـي شـرائـط التـناقض و المغالطات اللفظيّة.

[۲.] و منها: ما يختصّ بلغةٍ دون لغةٍ، كـالحركات الثـلاث الدالّـةِ عـلى الفـاعليّة و المفعوليّة و الإضافة في لغة العـرب، و لام التـعريف و الاسـتغراق، و حـروف الحـصر كـ«إنّما»، و تكرار الرابطة، و غير ذلك ممّا يختصّ بلغةٍ لغةٍ.

قال:

إشارةٌ

[إلى الموصل إلى التصوّر و الموصل إلى التصديق]

و لأنّ المجهول بإزاءِ المعلوم؛ فكما أنّ الشيء قد يعلم تصوّراً ساذجاً مثل علمِنا بمعني اسم المثلّث؛ و قد يعلم[1] تصوّراً معه تـصديقٌ، مـثل عـلمِنا [بـ]أنّ كلّ مثلّثٍ فإنّ زواياه مساويةٌ لقائمتَين، كذلك الشيء قد يجهل من

---

۱. A: فقد يعلم.

طريق التصوّر؛ فلايُتصوّر معناه إلىٰ أن يُتعرّف مثل ذي الاسمَين و المنفصل و غيرهما؛ و قد يجهل من جهة التصديق إلىٰ أن يتعلّم مثل كون القطر قويّاً علىٰ ضلعَي القائمة التي يوترها.

أقول:

المجهول في مقابله المعلوم؛ لأنّ الشيء إمّا أن يكون معلوماً أو لم يكن؛ و المراد بـ«المجهول» هٰهنا ما لايكون معلوماً؛ فكما أنّ الشيء قد يُعلم بطريقِ التصوّر و قد يُعلم[1] بطريقِ التصديق؛ فكذا قد يُجهل من جهة التصوّر و قد يُجهل من جهة التصديق.

[١.] مثال ما يُعلم بطريق التصوّر: علمُنا بـ«معني اسم المثلّث» و إنّما قال بمعني «اسم المثلّث» و لم يقل بـ«معني المثلّث»؛ لأنّ المعني إنّما يكون بالنسبة إلى الاسم.

[٢.] مثال ما يُعلم بطريق التصديق: علمُنا [بـ] أنّ كلّ مثلّثٍ فإنّ زواياه مساويةٌ لقائمتَين؛ و ذلك تصديقٌ بُرهن عليه في الشكل الثاني و الثلاثين من المقالة الأولىٰ من *كتاب اوقليدس*.

[٣.] مثال ما يُجهل مِن جهة التصوّر: ذو الاسمَين و المنفصل و غيرهما؛ و تعريفهما موقوفٌ علىٰ مقدّماتٍ؛ و هي أنّ كلّ عددَين فُرضا، فإمّا أن يعدّ أحدُهما الآخرَ أو يعدّهما ثالثٌ أقّل منهما حتّى الواحد و المقادير المتّحدة النوع كالخطوط و السطوح و الأجسام، فإمّا أن يكون حكمُها ذلك أو يكون بحيث لايعدّهما شيءٌ أصلاً؛ فإن كان الأوّلَ تُسمّى المقاديرُ «متشاركةً»؛ و إن كان الثاني تُسمّىٰ «متبائنةً»؛ و الخطّان المنطقان في القوّة ما يتشارك مربعّاهما.

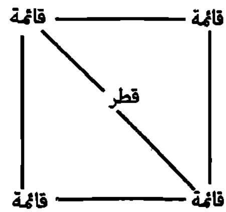
و إذا عرفتَ هذا و كلّ خطّين متبائنَين في الطول منطقَين في القوّة كخطَّين تكون نسبةُ أحدِهما إلى الآخر نسبةَ الخمسة إلىٰ جذرِ الثلاثة مثلاً يُسمّىٰ مجموعُهما بـ«ذي الاسمين» و فصل أطولهما على الأصغر بـ«المنفصل».

[٤.] مثال ما يُجهل من جهة التصديق: كونُ القُطرِ قويّاً علىٰ ضلعَي القائمةِ التي يوترها القطر. الزواية القائمة هي كلّ واحدةٍ من الحادتَين المتساويتَين على جنبَي خطٍّ مستقيمٍ

---

١. A: فقد يعلم.

يقوم علىٰ آخر مستقيم؛ و يُسمّىٰ الخطّان المحيطان بهما ضلعيهما و الخطّ الذي يتّصل بهما يُسمّىٰ وَتَراً للزاوية و يُسمّىٰ قُطراً أيضاً؛ لأنّه ينصّف السطح الموازي الأضلاع الذي يحيط به الضلعان؛ و هذه صورتهما:



و هذا القطر قوي علىٰ ضلعَي القائمة التي يوترهما أي يتساوي مربّعُه مربّعَيهما مثلاً إذا كان أحدُ الضلعَين ثلاثةً و الآخرُ أربعةً تكون القُطر خمسةً؛ لأنّ مربّعها و هو خمسة و عشرون يساوي مجموع مربّعهما و هما /2B/ تسعة و ستّة و عشر؛ بيّن ذلك في الشكل السابع و الأربعين من المقالة الأولىٰ من *اوقليدس* المسمّى بـ«العروس».

و إنّما قال: في التصوّر «إلىٰ أن يتعرّف» و في التصديق «إلىٰ أن يتعلّم»؛ لأنّ التصوّر يُسمّىٰ «معرفةً» و التصديق «علماً».

قال:

فالسلوك الطلبيّ منّا في العلوم و نحوها إمّا أن يتّجهَ إلىٰ تصوّرٍ يُستحصل؛ و إمّا أن يتّجهَ إلىٰ تصديقٍ يُستحصل؛ و قد جرت العادةُ بأن يُسمّي الشيءُ الموصِلُ إلى التصوّر المطلوب «قولاً شارحاً»؛ فمنه «حدٌّ» و منه «رسمٌ» و نحوه؛ و أن يُسمّي الشيءُ الموصِلُ إلى التصديق المطلوب «حجّةً»؛ فمنه[1] «قياس» و منه[2] «استقراء» و نحوه؛ و منهما يصار من الحاصل إلى المطلوب؛ فلا سبيلَ إلىٰ إدراكِ مطلوبٍ مجهولٍ إلّا من قِبَلِ حاصلٍ معلومٍ؛ و لا سبيلَ أيضاً إلىٰ ذلك مع الحاصل المعلوم إلّا بالتفطّن للجهة التي لأجْلها صار مؤدّياً إلى المطلوب.

---

١. E: فمنها.
٢. E: فمنها.

أقول:

لمّا عُلم أنّ المجهول إمّا مجهولٌ من جهة التصوّر أو من جهة التصديق، فالطُّرُق التي يسلكها في اكتسابِ العلوم أو الظنون إمّا موصِلٌ إلى التصوّر أو إلى التصديق؛ فالمنطق منقسمٌ إلىٰ قسمَين.

و قد جرت العادةُ بأن يُسمّي الموصِل إلى التصوّر «قولاً شارحاً»؛ و منه حدٌّ و رسمٌ و مثالٌ و مقائسةٌ؛ و إلى التصديق «حجّةً»؛ و منه قياسٌ و استقراءٌ و تمثيلٌ ـ كما يجيء ـ و بالقولِ الشارحِ و الحجّةِ ينتقل من الحاصل إلىٰ غير الحاصل؛ فلا سبيلَ إلىٰ إدراكِ مجهولٍ إلّا من حاصلٍ معلومٍ.

و أيضاً: العلم بذلك المعلوم ـ كيف ما كان ـ لا يكفي في إدراكِ المجهول، بل لابدّ و أن يتصوّرَ الوجه الذي به صار العلمُ بذلك المعلوم مؤدّياً إلى المطلوب، كما أنّ الحدَّ إنّما يفيد تعقّلَ كُنهِ ماهيّةِ المحدود إن لو تصوّر ذاتيّة مفرداته؛ و القياسَ إنّـما يـفيد إن لو تـصوّر اندراج الأصغر تحت حكمِ الكبرىٰ؛ فإنّ الإنسان إذا علم أنّ زينب بكرٌ و أنّ البكر لا تحبل؛ ثمّ يراها عظم البطن، فربّما يظنّها حُبلىٰ؛ و ذلك لعدمِ تصوّرِه اندارجَها تحت حكمِ الكبرىٰ.

«حدّ الشيء» نهايتُه؛ و «الرسم» هو الأثرُ؛ و «الحجّة» الغلبةُ؛ و «القياس» التقديرُ و المساواةُ؛ و «الاستقراء» التتبّعُ.

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ لزوم بحث المنطقيّ]

[عن كيفيّة دلالة اللفظ على المعنى ابتداءاً]

فالمنطقيُّ ناظرٌ في الأُمور المترتّبة[1] المناسبة لمطلوبٍ مطلوبٍ؛[2] و في كيفيّةِ تأدّيها بالمطالب[3] إلى المطلوب المجهول؛ فقُصارىٰ أمرِ المنطقيّ إذن أن يعرف مبادئَ القولِ الشارحِ و كيفيّةَ تأليفِه ـ حدّاً كان أو غيرَه ـ و أن

---

١. E: المتقدّمة. ٢. E: المناسبة لمطالبه. ٣. E: بالطالب.

يعرف مبادئَ الحجّةِ و كيفيّةَ تأليفِها ـ قياساً كان أو غيرَه ـ؛ و أوّل ما يفتتح [١] منه فإنّما يفتتح من الأشياء المفردة التي منها يأتلف [٢] الحدّ و القياس و ما يجري مجراهما [٣]؛ فلْنفتتح الآن و لْنبدأ بتعريفِ كيفيّةِ دلالةِ اللفظ على المعني.

أقول:

قد عُلم ممّا مرّ أنّ المنطقيَّ ينظر في المعاني المفردة من الوجه الذي يفيده في أمر الموصِل و في كيفيّةِ التأدّي بها إلى المطلوب؛ فقُصارىٰ أمر المنطقيّ أن يعرف مفرداتِ القولِ الشارحِ و كيفيّةَ تأليفِها ـ حدّاً كان أو رسماً أو مثالاً ـ و أن يعرف أجزاءَ الحجّةِ و كيفيّةَ تأليفِها ـ قياساً كان أو استقراءاً أو تمثيلاً ـ و لمّا كان المعرفة مقدَّماً على المؤلّف طبعاً؛ فالأولىٰ أن يفتتح بالبحث عن المعاني المفردة التي تأتلف منها الأقوالُ الشارحةُ و الحججُ؛ و لمّا كانت دلالةُ الألفاظ مشتركةً بين القسمَين و سابقةً في الأكثر على المعني؛ فالأولىٰ أن يقدّم البحث عنها.

قال:

إشارةٌ

<إلىٰ دلالة اللفظ على المعني>

اللفظ يدلّ على المعني إمّا علىٰ سبيلِ المطابقةِ بأن يكون ذلك اللفظُ موضوعاً لذلك المعني و بإزائه، مثل دلالةِ المثلّثِ على الشكلِ المحيطِ به ثلاثة أضلع؛ و إمّا علىٰ سبيلِ التضمّنِ بأن يكون المعني جزءاً من المعني الذي يطابقه، مثل دلالةِ المثلّثِ على الشكل [٤] لا علىٰ أنّه اسمٌ للشكل، [٥] بل علىٰ معني أنّه اسمٌ لمعني جزء [٦] الشكل؛ و إمّا علىٰ سبيلِ

---

١. E: + به.
٢. E: التي يتألّف منها.
٣. A: ما يجري معهما.
٤. E: + فإنّه يدلّ على الشكل.
٥. E: اسم الشكل.
٦. E: جزئه.

الاستتباعِ و الالتزامِ بأن يكون اللفظُ دالاًّ بالمطابقة علىٰ معني و يكون ذلك المعني يلزمه معني غيره، كالرفيق الخارجيّ لا كالجزء منه، بل هو مصاحبٌ ملازمٌ له، مثل دلالةِ لفظِ «السقف» على الحائط؛ و «الإنسان» علىٰ قابلِ صنعةِ الكتابة.

أقول:

الدلالة هي كونُ الشيء بحيث إذا أُدرِك، أُدرِك منه شيءٌ آخر؛ و الشيء الأوّل هو «الدليل» و الثاني «المدلول»؛ و الدليل إمّا لفظٌ أو غيرُ لفظٍ؛ و غير اللفظ إمّا دليلٌ بحسب الوضعِ أو لا؛ و ما لايكون بحسب الوضعِ يُسمّىٰ «دليلاً عقليّاً» كالأقيسة من الأشكال الأربعة و غيرِها؛ و الأوّل يُسمّىٰ «دليلاً حسّيّاً» كالعقود و الإشارات؛ و «النُّصُب» جمع نُصيبة و هو ما يوضع لِوجدانِ السبيل و كدلوكِ الشمس لوقتِ الصلاة.

و الدليل اللفظيّ إمّا وضعيٌّ أو غيرُ وضعيّ:

و غير الوضعيّ إن كان بالطبع ـ أي طبع اللّافظ يقتضيه ـ كـ«آخ» على الوجع و «أُف» على التضجّر و «أُح أُح» علىٰ أذي الصدر يُسمّىٰ «دليلاً طبيعيّاً»؛ و إن لم يكن بالطبع يُسمّىٰ «دليلاً حدسيّاً»؛ و سمّاه بعضهُم «عقليّاً» أيضاً كاللفظ المسموع من وراءِ الجدارِ الدالِّ على اللافظ؛ و سواء كان مهملاً أو موضوعاً مفهوم الدلالة بالنسبة إلى السامع أو غير مفهوم.

و ما هو وضعيٌّ فهو إمّا دالٌّ بالمطابقةِ أو التضمّنِ أو الالتزامِ.

و يرد على التعريف /3A/ الذي ذكر الشيخُ للدلالات الثلاث أنّ اللفظ قد يكون موضوعاً لمعني و يكون دلالتُه عليه بالتضمّن أو الالتزام كلفظ «الإمكان» المشترك بين الخاصّ و العامّ؛ و لفظ «الشمس» المشترك بين الجرم و النور؛ فإنّه إذا أُطلق الأوّل على الخاصّ فهو يدلّ على العامّ حينئذٍ بالتضمّن مع أنّه موضوعٌ له؛ و إذا أُطلق الثاني على الجرم فهو يدلّ على النور بالالتزام مع أنّه موضوعٌ له؛ و عُلِم من هذا أنّ دلالة اللفظِ علىٰ جزء المعني و علىٰ لازمِه قد يكون بطريق المطابقة؛ فبطل ما قال في تعريف الدلالات الثلاث.

فإذن الصواب أن يُقال: دلالة اللفظ على المعني إن كانت لوضعِه له فهي «المطابقة»؛ و

إن كانت لوضعِه لما تركّب منه فهي «التضمّنيّة»؛ و إن كانت لوضعِه لملزومه فهي «الالتزاميّة».

و ذكر للالتزام مثالَين: أحدهما اللازم الغير المحمول و الثاني المحمول.

ثمّ دلالةُ المطابقة وضعيّةٌ صِرفةٌ؛ و دلالةُ التضمّنِ و الالتزامِ باشتراكِ الوضعِ و العقلِ؛ و الوضع ضعيفٌ في الالتزام لخروجِ المدلولِ عن المسمّىٰ؛ و لهذا لاينضبط المدلولُ و بسببِها هُجر استعمالُه في العلوم.[1]

و لا يقصد بالحدِّ الناقصِ و الرسمِ الماهيّة، بل ما يميّزها عن ما عداها؛ و ذلك مدلولهما المطابقيّ.

قال:

إشارةٌ
<إلى المحمول>

إذا قلنا: «إنّ الشكلَ محمولٌ على المثلّث»؛ فليس معناه أنّ حقيقة المثلّث هي حقيقةُ الشكل؛ ولكن معناه أنّ الشيء الذي يُقال له «مثلّث» فهو بعينِه يُقال له: «إنّه شكلٌ» سواء كان في نفسه معني ثالثاً أو كان في نفسه أحدهما.

أقول:

أشار إلىٰ معني المحمول و إن كان موضعُه بعد مباحث الألفاظ؛ فلعلّه إنّما أورده هٰهنا ليُعرَف أنّ إطلاقَ الاسم على المعني ليس بحملٍ؛ و تقريره:

إنّا إذا قلنا: «ج ب»، فليس معناه أنّ حقيقةَ «ج» هي حقيقةُ «ب» و لا أنّ حقيقةَ «ج» هي مغائرةٌ لحقيقةِ «ب» و إلّا لما صدق حيث لم تكن كذلك، بل إنّ معناه أنّ الشيء الذي صدق عليه أنّه «ج» هو بعينِه صدق عليه أنّه «ب»، سواء كان ذلك الشيءُ في نفسِه معني

---

١. ذهب الفاضل الشارح (أي الرازي) أيضاً إلىٰ أنّ الالتزام مهجورٌ في العلوم و استدلّ عليه بأنّ الدلالة علىٰ جميع اللوازم محالة؛ إذ هي غير متناهية؛ و على البيّن منها باطلة؛ لأنّ البيّن عند شخصٍ ربّما لايكون بيّناً عند آخر؛ فلايصلح لأن يعوّل عليه. راجع: *شرح الإشارات و التنبيهات*، ج ١، ص ٣٠.

ثالثاً مغائراً لمعني «ج» و «ب» أو كان في نفسِه أحدهما.

مثال ما يكون معنى ثالثاً قولنا: «الضاحك كاتبٌ»؛ و مثال ما يكون نفس الموضوع قولنا: «الإنسان كاتبٌ»؛ [و] مثال ما يكون نفس المحمول «الكاتب إنسانٌ»؛ فهذا الحمل يستدعي اتّحادَ الموضوعِ و المحمولِ من وجهٍ و إلّا لما أمكن الحملُ بـ«هو هو» و تغائرَهما من وجهٍ و إلّا لما بقي الوضعُ و الحملُ؛ و ما به الاتّحادُ غير ما به التغائرُ؛ فما به الاتّحادُ شيءٌ واحدٌ و هو ذلك الشيء؛ و هذا الحمل هو الحمل بـ«هو هو» و يُسمّىٰ بـ«حمل المواطاة»؛ و هٰهنا حملٌ آخر يُسمّىٰ «حمل الاشتقاق» و هو أن لايحمل الشيء بـ«هو هو»، بل يحمل بـ«هو هو» ما يشتقّ منه أو تركّب منه و من النسبة كالعلم بالنسبة إلى الإنسان؛ إذ لايصحّ أن يُقال: «الإنسان علمٌ»، بل «عالمٌ» و «ذو علمٍ» أو «له علمٌ».

قال:

إشارةٌ

<إلى اللفظ المفرد و المركّب>

إعلمْ أنّ اللفظ قد[1] يكون مفرداً و قد يكون مركّباً؛ و اللفظ المفرد هو الذي لايُراد بالجزء منه دلالةٌ أصلاً حين هو جزؤه؛ مثل تسميتِك إنساناً بـ«عبداللّه»؛ فإنّك حين تدلّ بهذا علىٰ ذاتِه لا علىٰ صفتِه من كونِه عبداً للّه؛ فلستَ[2] تريد بقولك «عبد» شيئاً أصلاً؛ فكيف إذا سمّيتَه بـ«عيسىٰ»؛ بلىٰ في موضع آخر قد تقول: «عبداللّه» و تعني بـ«عبدٍ» شيئاً؛ و حينئذٍ «عبداللّه» نعتٌ له لا اسماً؛ و هو مركّبٌ لا مفرد.

أقول:

قال المعلّم الأوّل في *التعليم*: «إنّ المفرد هو الذي ليس لجزئِه دلالةٌ أصلاً.»[3] و اعترض عليه بعضُ المتأخّرين بـ«عبداللّه» و أمثاله إذا جُعل عَلَماً لشخصٍ؛ فإنّه

---

١. E: ـ قد. ٢. A: فليس.

٣. راجع: شرح عيون الحكمة، ج ١، ص ٥٩.

مفردٌ مع أنّ لأجزائه دلالةً مّا.[۱]

و أجاب آخرون بأنّه إنّما يكون مفرداً باعتبارِ الوضعِ الثاني لا باعتبارِ الوضعِ الأوّلِ؛ و باعتبارِ وضعِ الثاني لايدلّ أجزاؤه و إنّما يدلّ باعتبارِ الوضعِ الأوّلِ و هو بذلك الاعتبار مركّبٌ.[۲]

أقول: هذا كلامٌ حَسَنٌ، لكنّه لايدفع الاعتراضَ؛ لأنّ قوله «ليس لجزئِه دلالةٌ أصلاً» يدلّ ظاهراً علىٰ نفيِ الدلالةِ مطلقاً؛ و لايجوز في التعريفات تغييرُ ظواهرِ الألفاظ؛ و الاعتراضُ إنّما ورد علىٰ هذا؛ و لهذا غيّره الشيخُ و قال: «اللفظ المفرد هو الذي لايُراد بجزئه دلالةٌ أصلاً حين هو جزؤه»؛ و حينئذٍ لايرد الاعتراضُ؛ فإنّ «عبداللّه» ـ حيث جعل عَلَماً لشخصٍ ـ فعند إرادتِه لمجموعِ هذا اللفظِ لايُراد بشيءٍ من أجزاء هذا المجموع شيءٌ أصلاً، بل إنّما يُراد حيث لايكون جزءاً لهذا المجموع المجعول عَلَماً؛ و حينئذٍ لا فرقَ بين لفظة «عبداللّه» و لفظة «إن» من «إنسان»؛ فإنّ كلاًّ منهما لايُراد به شيءٌ حتّىٰ يكونَ جزءاً لهذا المجموع؛ و جاز أن يُراد حين لايكون جزءاً و هو الصفة و الشرط.

لكن يدخل في هذا التعريفِ اللفظُ المهملُ إلّا أن يُقال: هذا اللفظُ الموضوعُ الذي لايُراد بالجزء منه دلالةٌ أصلاً حين هو جزؤه.

قال:

و المركّب هو ما يخالف المفردَ؛ و يُسمّىٰ «قولاً»؛ فمنه قولٌ تامٌّ؛ و هو الذي كلُّ جزءٍ منه لفظٌ تامُّ الدلالة؛ اسم أو فعل؛ و هو الذي يُسمّيه المنطقيّون «كلمةً»؛ و هو الذي يدلّ علىٰ معني موجودٍ لشيءٍ غير معيّنٍ في زمانٍ /3B/ معيّنٍ من الثلاثة؛ و ذلك مثل قولك: «حيوانٌ ناطقٌ»؛ و منه قولٌ ناقصٌ مثل قولك: «في الدار» و قولك: «لا إنسان»؛ فإنّ الجزء من أمثال هذين يُراد به الدلالةُ إلّا أنّ أحد الجزئَين أداةٌ لايتمّ مفهومُها إلّا بقرينةٍ مثل «لا» و «في»؛

---

۱. شرح *الاشارات و التنبيهات*، ج ۱، ص ۳۱.

۲. شرح *عيون الحكمة*، ج ۱، ص ۵۲.

فإنّ القائل «زيدٌ في» أو «زيدٌ لا»[1]، لايكون قد دلّ علىٰ كمالِ ما يدلّ عليه في مثلِه ما لم‌يقل: «في الدار» أو[2] «لا إنسان»؛ لأنّ «في» و «لا» أداتان ليستا كالأسماء و الأفعال.

أقول:

إذا علم المفرد، فالمركّب هو لفظٌ يُراد بالجزء منه دلالةٌ حين هو جزؤه؛ لأنّ المركّب خلاف المفرد؛ و المركّب يُسمّىٰ «قولاً» و ما تركّب منه القولُ ثلاثةٌ: اسمٌ و فعلٌ و حرفٌ؛ و جنسها «الكلمة» و هي لفظٌ مفردٌ وُضِع لشيءٍ؛ و هي تنحصر في هذه الثلاثة؛ لأنّها إمّا دلّتْ علىٰ شيءٍ في نفسِها أو لا؛ و الثاني «الحرف»؛ و الأوّل إن لم‌يدلّ بالصيغة أو بها مع المادّة علىٰ أحدِ الأزمنةِ الثلاثةِ فهي «الاسم»؛ و إن دلّتْ بالصيغة أو بها مع المادّة علىٰ أحد الأزمنة فهي «الفعل».

و إنّما قلنا: «مع المادّة»؛ لأنّ بعض الأفعال لايدلّ بالصيغة وحدها، بل مع المادّة، كقولنا: «أمد» و «آنذ»؛ و نسبةُ الفعلِ إلى الاسمِ نسبةُ العرضِ إلى الجوهرِ؛ و نسبةُ الحرفِ إليهما نسبةُ الصفةِ إلى الذات؛ إذ الصفة ما يكون معقولةً لغيرِه و الذات معقولاً بنفسِها.

و عرّف الشيخُ الفعلَ بأنّه الذي يدلّ علىٰ معني موجودٍ لشيءٍ غيرِ معيّنٍ في زمانٍ معيّنٍ من الثلاثة.

و إنّما قال: «لشيءٍ غيرِ معيّنٍ» ليخرج عنه مضارع غير الغائب كـ«أمشي» و «نمشي» و «تمشي»؛ فإنّها ليست كلمةً عند المنطقيّين؛ إذ هي مركّباتٌ لكونها محتملةً للصدقِ و الكذبِ لدلالةِ الزوائد على المعاني المعيّنة من المتكلّم و المخاطب؛ و دلالةِ الباقي على المصدر؛ و كذلك ماضي غير الغائب بخلاف الغائب؛ فإنّ المسند إليه و مدلول الزوائد غير معلوم فيه و ليس للفظٍ دلالةٌ؛ فهي كالمُهمل؛ فلايكون مركّباً.

و الحقّ: أنّها لا يخرج عنه؛ لأنّ دلالتها بالوضعِ ليست علىٰ معني بعينِه، بل على المتكلّم من حيث هو المتكلّم و المخاطب من حيث هو المخاطب؛ و إنّما يُعلم بقرينةِ التكلّم. قال: «في زمانٍ معيّنٍ من الثلاثة» ليخرج مثل الصبوح و الغبوق و المتقدّم و المتأخّر؛ فإنّ أمثال

---

١. E: فإن القائل زيد لا و زيد في.
٢. E: و.

ذلك إنّما يدلّ علىٰ زمانٍ غير الثلاثة لكن يدخل فيه مثلُ «هيهات».

و إنّما ترك الشيخُ تعريفَ الاسم، لدلالةِ تعريفِ الفعل عليه؛ إذ بين الاسم و الفعل تقابلُ العدمِ و الملكةِ؛ و لقولِه في الاسم و الفعل «تامّ الدلالة» دلالةٌ على الأداة بوجهٍ مّا.

و إذا عرفتَ ذلك؛ فنقول: القول إمّا:

ـ تامٌّ؛ و هو الذي يكون مركّباً من اسمَين أو اسمٍ و فعلٍ، مثال الأوّل: «حيوان ناطق»، مثال الثاني: «الذي يكتب».

ـ و ناقصٌ؛ مثل «في الدار» و «لا إنسان»؛ فإنّه مركّبٌ لكنّ أحد جزئِه كفيٰ؛ و لا أداةَ لا يتمّ مفهومها إلّا بقرينةٍ؛ فإنّ مَن قال: «زيد في» أو «زيد لا»، لا يدلّ كما يدلّ حيث يضمّ مع الأوّل «الدار» و مع الثاني «إنسان»؛ فيُقال: «زيد في الدار» و «زيد لا إنسان».

قال:

إشارةٌ
<إلى اللفظ الجزئيّ و اللفظ الكلّيّ>

اللفظ قد يكون جزئيّاً و قد يكون كلّيّاً؛ و الجزئيّ هو الذي نفسُ تصوّرِ معناه يمنع وقوعَ الشركةِ فيه؛ مثل المتصوّر من زيدٍ؛ و إذا كان الجزئيّ كذلك فيجب أن يكون الكلّيُّ ما يقابله و هو الذي نفسُ تصوّرِ معناه لايمنع وقوعَ الشركةِ فيه؛ فإن امتنع امتنع بسببٍ من خارجِ مفهومِه؛ فبعضه يكون[1] مشتركاً فيه بالفعل، مثل «الإنسان»؛ و بعضه يكون[2] مشتركاً فيه بالقوّة و الإمكان، مثل الشكل المحيط بالكُري[3] باثنيْ عشرة قاعدة مخمّسات؛ و بعضه ليس يقع فيه [شركة] لا بالفعل و لا بالقوّة و الإمكان بسببٍ غير نفسِ مفهومِه، مثل «الشمس» عند مَن لايجوّز وجودَ شمسٍ أُخرىٰ. مثال[4] الجزئيّ: «زيد» و «هذه الكُرة المحيطة بتلك» و «هذه الشمس». مثال

---

١. A: ـ يكون.   ٢. A: ـ يكون.   ٣. E: الشكل الكرىّ المحيط.

٤. A: مثل.

الكلّي: «الإنسان» و «الكُرة المحيطة بها مطلقة» و «الشمس».

أقول:

اللفظ إمّا جزئيٌّ أو كلّيٌّ؛ لأنّه إمّا أن يمنعَ نفسُ تصوّرِ معناه من اشتراكِ كثيرين فيه أو لا يمنع؛ و الأوّل هو الجزئيّ كقولنا: «زيد» و «هذا الإنسان»؛ و الثاني الكلّيّ كقولنا: «المعيّن» و «الإنسان»؛ و إنّما قال: «نفس تصوّر معناه»؛ لأنّه لو امتنعت الشركةُ فيه بسببٍ خارجٍ عن تصوّرِ معناه لا يخرجه ذلك عن الكلّيّة كالشمس عند مَن لا يجوّز وجودَ شمسٍ أُخرىٰ.

و أقسام الكلّيّ باعتبار الشركة ثلاثة؛ لأنّه:

[١.] إمّا أن يكون مشتركاً فيه بالفعل

[٢.] أو بالقوّة

[٣.] أو لا بالفعل و لا بالقوّة؛

و الأوّل كـ«الإنسان»؛

و الثاني كالشكل الكُريّ المحيط بشكلٍ ذي اثنيٰ‌عشرة قاعدة مخمّسات؛ فإنّه غيرُ مشتركٍ فيه بالفعل، بل بالقوّة؛ إذ ليس في الخارج له أفرادٌ.

الثالث كـ«الشمس» عند مَن لا يجوّز وجودَ شمسٍ أُخرىٰ؛

فالأقسام باعتبارِ الشركةِ ثلاثةٌ.

و أمّا بحسب الوجود و العدم و الامتناع و عدمه، فستّةٌ؛ لأنّه إمّا ممتنعُ الوجود أو لا؛ و الأوّل كـ«شريك /4A/ البارئ» و الثاني إمّا موجودٌ في الخارج أو لا؛ و الثاني كـ«العنقاء» و الأوّل إمّا واحدٌ أو كثيرٌ؛ و الأوّل إمّا مع إمكانِ مثلِه أو مع امتناعِه؛ و الأوّل كـ«الشمس» عند مَن يجوّز وجودَ شمسٍ أُخرىٰ؛ و الثاني كهي عند مَن لا يجوّز؛ و الأكثر إمّا متناهٍ كـ«الكوكب» أو لا كـ«النفس الناطقة».

و اعلمْ أنّ الجزئيّ و الكلّيّ بالذات هو المعني و بالعرض هو اللفظ؛ و الكلام بعد هذا في ما بالذات.

قال:

إشارةٌ

<إلى الذاتيّ و العرضيّ اللازم و المفارق>

و[1] قد يكون من المحمولات ذاتيّة و عرضيّة[2] لازمة و عرضيّة مفارقة؛ و لْنبدأ بتعريفِ الذاتيّة:

إعلمْ أنّ من المحمولات محمولاتٍ مقوِّمةً لموضوعاتِها و لستُ أعني بـ«المقوِّم» المحمولَ الذي يفتقر الموضوعُ إليه في تحقّقِ وجودِه؛ ككونِ الإنسانِ مولوداً أو[3] مخلوقاً أو[4] مُحدَثاً و كونِ السوادِ عرضاً، بل المحمول الذي يفتقر إليه الموضوعُ في [تحقّق] ماهيّتِه و يكون داخلاً في ماهيّتِه جزءاً منها، مثل الشكليّة للمثلّث أو[5] الجسميّة للإنسان؛ و لهذا لايفتقر في تصوّرِ الجسمِ جسماً إلىٰ أن يمتنعَ عن سلبِ المخلوقيّةِ عنه من حيث يتصوّره جسماً؛ و يفتقر في تصوّرِ المثلّث مثلّثاً إلىٰ أن يمتنعَ عن سلبِ الشكليّةِ عنه، و إن كان هذا فرقاً غير عامّ؛ بل قد يكون بعض اللوازم الغير المقوِّمة بهذه الصفة علىٰ ما سيُتلىٰ عليك؛ و لكنّه في هذا الموضعِ فرقٌ.

أقول:

كلُّ كلّيٍّ هو محمولٌ علىٰ موضوعٍ و كلُّ محمولٍ علىٰ موضوعٍ إمّا أن يكون ذاتيّاً له أو عرضيّاً لازماً أو عرضيّاً مفارقاً؛ لأنّه لايخلو من أن يكون جزءَ الماهيّةِ أو لا؛ و الأوّل ذاتيٌّ و الثاني عرضيٌّ؛ و العرضيُّ إن امتنع انفكاكُه عن الموضوع فهو عرضيٌّ لازمٌ وإلّا فعرضيٌّ مفارقٌ؛ و يُقال للذاتيّ «مقوِّم»؛ و ليس المراد بـ«المقوِّم» المحمول الذي يفتقر الموضوعُ إليه في تحقّقِ وجودِه ككونِ الإنسانِ مولوداً أو مخلوقاً أو مُحدَثاً و كونِ السواد عرضاً، بل المراد بـ«المقوِّم» المحمولُ الذي يفتقر إليه الموضوعُ في ماهيّتِه؛ أي يكون جزءاً لماهيّتِه كالشكل للمثلّث و الجسم للإنسان؛ و لهذا لايفتقر في تصوّرِ الجسمِ جسماً

---

١. E: ـ و.
٢. E: ـ عرضيّة.
٣. E: و.
٤. E: و.
٥. E: و.

إلى المخلوقيّة حتّىٰ يمتنعَ تصوّرُه أن لو سُلبت المخلوقيّةُ عنه و يفتقر في تصوّرِ المثلّث إلى الشكليّة له حتّىٰ امتنع تصوّرُه لو سُلبت الشكليّةُ عنه.

و هذا الفرق ليس فرقاً بين الذاتيّات و بين جميع العرضيّات؛ فإنّ بعض العرضيّات - و هي اللوازم البيّنة - يشاركها فيه ـكما سيجيء في الإشارة التي بعد الإشارة الآتية ـلكنّه فرقٌ في هذا الموضع، أي الموضع الذي أردنا الفرقَ بين الذاتيّاتِ و لوازمِ الوجود و كما يُفرّق بين المثلّث و الدائرة بأنّ المثلّث مضلّعٌ بخلاف الدائرة مع أنّ المضلّع يعمّ المثلّثَ و غيرَه.

و اعلمْ أنّ الشيخَ بيّنَ في *الشفاء* أنّ العرض ليس ذاتياً للأعراض؛ فإنّ كون السواد ـمثلاً ـفي موضوعٍ نسبةٌ بينه و بين الموضوع و النسبة متأخّرةٌ؛ و لأنّا قد نعقل السوادَ مع الذهولِ عن تعقّلِه لشيءٍ آخر.

قال:

إشارةٌ
<إلى الذاتيّ المقوِّم>

إعلمْ أنّ كلَّ شيءٍ له ماهيّةٌ؛ فإنّه إنّما يتحقّق موجوداً في الأعيان أو[1] متصوّراً في الأذهان بأن تكون أجزاؤه حاضرةً معه؛ و إذا كانت له حقيقةٌ غيرُ كونِه موجوداً بأحدِ الوجودَين غير مقوِّمة به؛ فالوجود معني مضاف إلىٰ حقيقتِه لازم أو غير لازم؛ و أسباب وجودِه أيضاً غيرُ أسبابِ ماهيّتِه، مثل الإنسانيّة؛ فإنّها في نفسِها حقيقةٌ مّا و ماهيّته ليس أنّها موجودة في الأعيان أو موجودة في الأذهان مقوِّماً لها، بل مضافاً إليها؛ و لو كان مقوِّماً لها لاستحال أن يتمثّلَ معناها في النفس خالياً عمّا هو جزؤها المقوِّم و استحال أن يحصلَ لمفهومِ الإنسانيّة في النفس وجودٌ؛ و يقع الشكُّ في أنّها هل لها في الأعيان وجودٌ أم لا؟ أمّا الإنسان فعسىٰ أن لايقع في وجودِه

---

١. A: و.

شكٌّ لا بسببِ مفهومِه، بل بسببِ الإحساسِ بجزئيّاتِه؛ و لك أن تجد مثالاً لغرضنا في معانٍ أُخر[1].

أقول:

لمّا فرغ من تقسيمِ المحمول إلى الذاتيّ و العرضيّ و تقسيمِ العرضيّ إلى اللازم و غير اللازم، شرع في بيانِ أحكامِ كلِّ واحدٍ منها؛ و هذا الفصل في بيانِ أحكام الذاتيّ.

و تقريره: أنّ ماهيّة الشيءِ هي ما به الشيءُ هو و هي مشتقّةٌ عن «ما هو»؛ إذ بها يُجاب عن السؤال بـ«ما هو؟»؛ و المراد بـ«الماهيّة» هٰهنا الماهيّةُ المركّبةُ بدلالةِ ذكرِ الأجزاء؛ و أيضاً الماهيّة ـ في عرفِ الحكماء ـ قد تخصّ بالمركّبات؛ و لا خفاءَ [في] أنّ كلّ شيءٍ له حقيقةٌ مركّبةٌ فإنّما يتحققّ في الخارج أو في الذهن إذا كانت أجزاءُ ماهيّتِه موجودةً معه و هذه خاصّةٌ للجزء؛ إذ وجودُ اللوازم ـ سواء كان ذهنيّاً أو خارجيّاً ـ تابعٌ لوجودِ الماهيّة و التابعُ متأخّرٌ بالذات.

قوله «بأن تكون» إشارةٌ إلىٰ أنّ الأجزاء عللُ الماهيّة؛ و كلّ شيءٍ فإمّا أن يكون وجودُه عينَ حقيقتِه أو داخلاً فيها أو خارجاً عنها ـ كان الوجود ذهنيّاً أو خارجيّاً ـ؛ فإن كان وجودُه عينَ حقيقتِه فهو «الواجب» علىٰ مذهب الفلاسفة؛ و أمّا أنّ الوجود جزءُ الماهيّة حقيقةً، فما سمع من كلام أحدٍ؛ و أمّا إذا كان خارجاً ـ كما في غير الواجب ـ فهو معني مضاف إلىٰ حقيقة الشيء، سواء كان لازماً كما في العقول /4B/ أو غيرَ لازمٍ كما في الحوادث؛ و يكون أسبابُ وجودِه غيرَ أسبابِ ماهيّتِه؛ إذ أسبابُ الوجودِ الفاعلُ و الشرائطُ؛ و أسبابُ الماهيّةِ أجزائُها كالإنسان؛ فإنّه شيءٌ حقيقتُه غيرُ متقوّمةٍ بالوجود الذهنيّ و لا بالعينيّ؛ إذ لو كان كذلك استحال تصوّرُه مع الذهول عمّا هو جزؤه و ليس كذلك؛ إذ قد يُتصوَّر الإنسانُ مع الذهول عن الوجودات: أمّا الوجود الخارجيّ فظاهرٌ؛ و أمّا الذهنيّ فلأنّا قد نتصوّر[2] الإنسانَ و لانتصوّر[3] حصولَه في الذهن.

و أيضاً: لو كان الذهنيُّ جزءاً له لما وجد الإنسانُ في الخارج بدون الوجود الذهنيّ و ليس كذلك؛ و لظهورِ هذا ما ذكره الشيخُ.

---

۱. A: آخر.　　۲. A: قد يتصور.　　۳. A: لا يتصور.

«أمّا الإنسان فعسىٰ» إشارةٌ إلىٰ جوابِ سؤالٍ و هو أن يُقال: «لِمَ قلتُم بأنّا نتصوّر الإنسانَ و نشكّ في وجودِهِ الخارجيّ؟!؛ إذ لايشكّ[١] أحدٌ في وجوده الخارجيّ.»

فأجاب بأنّ العلمَ بوجودِ الإنسانِ لم‌يحصل من نفسِ مفهومِهِ، بل من الإحساسِ بجزئيّاتِهِ التي هي زيدٌ و عمروٌ؛ و ذلك لايضرّنا.

و أيضاً: إنّما ذكرنا الإنسانَ تمثيلاً؛ فلو لم‌يكن واضحاً، فمثال آخر؛ إذ الأمثلة كثيرةٌ لذلك.

قال:

فجميعُ مقوّماتِ الماهيّة داخلةٌ مع الماهيّة في التصوّر و إن لم‌يخطر بالبال مفصّلةً، كما لايخطر كثيرٌ من المعلومات بالبال؛ لكنّها إذا أُخطرتْ بالبال تمثّلتْ؛ فالذاتيّاتُ للشيء ـ بحسب عرفِ هذا الموضع من المنطق ـ هي هذه المقوّمات؛ و لأنّ الطبيعة الأصليّة التي لاتختلف فيها إلّا بالعدد مثل الإنسانيّة؛ فإنّها مقوِّمةٌ لشخصٍ شخصٍ تحتها؛ و يفضل عليها الشخصُ بخواصٍّ له؛ فهي أيضاً ذاتيّةٌ. فهذا هو المقوَّم.[٢]

أقول:

إذا عُلم أنّ أجزاء الشيءِ لابدّ و أن تكونَ حاضرةً معه؛ فمتىٰ نتصوّر[٣] الشيءَ تكون أجزاؤه داخلةً في التصوّر سواء خطرتْ ببالِنا مفصلّةً أو لا؛ إذ جاز أن نتصوّر الشيءَ و لاتكون أجزاؤه متصوّرةً على التفصيل؛[٤] و ذلك لأنّا قد نتصوّر زيداً في كثيرٍ من الأوقات متميّزاً عن غيرِه و نحكم عليه بأحكامٍ مع أنّا لانتصوّر أجزائه مفصّلةً بأن لانتصوّر بعضَها أو نتصوّر الكلَّ لكن لا على التفصيل.

و تحقيقُ ذلك: أنّ ارتسامَ الصورِ العقليّةِ في العقل قد يكون ظاهراً صريحاً ممتازاً بعضها عن بعضٍ لتوجّهِ العقلِ إليها بالكلّيّة؛ و قد يكون خفيّاً غيرَ ممتازٍ، لالتفاتِ العقلِ إلىٰ

---

١. A: لانشك.   ٢. E: – فهذا هو المقوّم.   ٣. A: يتصور.

٤. A: متصورة امّا على التفصيل امّا إذا شيئاً يخطر بنا بالبال.

شيءٍ آخر أو عدمِ التفاتِه إليها، كما يقع مثلُ ذلك في الإبصار عند النظر دفعةً إلىٰ عـدّة أشياء؛ و هذا العلم يُسمّىٰ «علماً إجماليّاً»؛ و ما يخطر الأجزاء بـالبال مـفصّلةً «عـلماً تفصيليّاً».

و المراد بـ«الذاتيّ» في بحثِ الكلّيّات هو الجزء؛ و يُطلق «الذاتيُّ» علىٰ ما هو أعمّ من الجزء في بحثِ البرهان؛ و الماهيّات من حيث هي تُسمّىٰ «طبائع» و هي علىٰ قسمَين:

[١.] ما يكون اختلافُه بالفصول، كالجنس مثل الحيوان؛ فـإنّه يـختلف بـالناطقيّة و الصهّاليّة و غيرِ ذلك من الفصول.

[٢.] و ما يكون اختلافُه بالعدد بسببِ لحوقِ العوارضِ الخارجيّةِ من الهويّةِ و الهٰذيّةِ، كالنوع مثل الإنسان؛ فإنّه إنّما يختلف بسببِ التعيّنات اللاحقة لأشخاصِه.

و كِلا القسمَين مقوِّمُ الجنسِ لأنواعِه و النوعِ لأشخاصِه؛ و يُـفضّل الشـخصُ عـلى الطبيعة النوعيّة بما يخصّه و هو التعيّن؛ و الشخص إنّما يكون ذلك الشخص مع تـعيّنِه؛ فيكون التعيّنُ أيضاً ذاتيّاً لذلك الشخص.

قال:

إشارةٌ
<إلى العرضيّ اللازم الغير المقوّم[1]>

و أمّا اللازمُ الغيرُ المقوِّم و يخصّ باسم «اللازم»؛ و إن كان المقوِّمُ أيـضاً لازماً فهو الذي يصحب الماهيّةَ و لايكون جزءاً منها، مثل كونِ المثلّث مساوي الزوايا لقائمتَين؛ و هذا و أمثاله من لواحق يلحق المـثلّثَ عـند المقائسات لحوقاً واجباً؛ ولكنّ بعد ما يُقوَّم المثلّثُ بأضلاعِه الثلاثةِ؛ و لو كانت أمثالُ هذه مقوِّماتٍ لكان المثلّث و ما يجري مجراه يـتركّب مـن مقوّماتٍ غيرِ متناهيةٍ.

أقول:

لمّا فرغ عن تقريرِ المقوِّم، شرع في تقريرِ العرضيّ اللازم؛ و لازم الشيء ـ بحسب اللغة

١. A: غير المقوّم.

ـما لاينفكّ عنه؛ و بعرفِ الحكماء ما يمتنع انفكاكُه عنه؛ و هو إمّا داخلٌ أو خارجٌ؛ و الأوّل هو اللازم المقوِّم؛ و الثاني اللازمُ الغيرُ المقوِّم؛ و اسمُ اللازمِ خُصّ بالثاني بعرفِ الحكماء و عرّفه بـ«أنّه الذي يصحب الماهيّةَ و لايكون جزءاً منها» و هذا التعريف موافقٌ للّغة لا للاصطلاح؛ و كلام الشيخ في المصطلَح؛ فردّ عليه المصاحب الاتّفاقيّ.

و لازمُ الشيءِ قد يلزمه من ذاتِه، ككونِ الاثنين زوجاً؛ و قد يلزمه بالقياس إلىٰ غيره، ككونِ الواحد نصفَ الاثنين و ثُلثَ الثلاثة و علىٰ هذا؛ و كون المثلّث زواياه مساوية لقائمتَين و نصفاً لأربع قوائم و ثُلثاً لستّ قوائم؛ و علىٰ هذا إلىٰ غير النهاية؛ و هذه تلحق الواحدَ و المثلّثَ بالقياس إلى الأعداد لحوقاً لازماً لكن بعد تقوّمِ المثلّثِ بأضلاعِه الثلاثةِ التي هي مقوِّماتُه و حصولِه بالفعل؛ إذ لو كانت أمثالُ هذه مقوِّماتٍ لكان المثلّثُ و ما يجري مجراه ممّا له أمثال تلك اللوازم مركّباً من مقوِّماتٍ غيرِ متناهيةٍ؛ و هو محالٌ.

و ما ذكروا لبيانِ استحالتِه شيءٌ يُعتدّ به؛ و المشهور أنّه[1] حينئذٍ لايُمكن تعقّلُ الماهيّةِ، لامتناعِ إحاطةِ الذهن بما لايتناهى؛ و فيه نظرٌ؛ لأنّ تعقّلَ الماهيّةِ حينئذٍ تعقّلٌ إجماليٌّ، كما مرّ.

قال:

و أمثالُ هذه إن كان لزومُها بغيرِ وسطٍ كانت معلومةً واجبةَ اللزوم؛ فكانت ممتنعةَ الرفعِ في الوهم[2] مع كونها غيرَ مقوِّمة؛ و إن كان لها وسطٌ بيّنٌ[3] به علمت واجبةً به؛ و أعني بـ«الوسط» ما يُقرن بقولِنا «لأنّه» /5A/ حين يُقال: «لأنّه كذا»؛ فهذا الوسط إن كان مقوِّماً لشيءٍ[4] لميكن اللازمُ مقوِّماً له[5]؛ لأنّ مقوِّمَ المقوِّمِ مقوِّمٌ، بل[6] لازماً له أيضاً؛[7] فإن احتاج إلىٰ وسطٍ تسلسل إلىٰ غير النهاية؛ فلميكن وسط؛ و إن لميحتج فهناك[8] لازمٌ بيّنُ اللزوم بلا وسطٍ؛ و إن كان الوسطُ لازماً متقدّماً و احتاج إلىٰ توسّطِ لازمٍ آخر أو مقوِّمٍ

---

١. A: + و. ٢. A: التوهم. ٣. E: يتبيّن.

٤. E: للشيء. ٥. E: ـ له. ٦. E: + كان.

٧. E: + إنّ اللازم الأوّل إمّا أن يكون لزومه للوسط بوسط آخر أو يكون بغير وسط.

٨. A: فهنالك.

غير منتهٍ في ذلك إلىٰ لازمٍ بلا وسطٍ تسلسل أيضاً[1] إلىٰ غير النهاية؛ فلابدّ في كلّ حالٍ من لازمٍ بلا وسطٍ؛ و قد بان أنّه ممتنعُ الرفع في الوهم؛ فلايُلتفت[2] إلىٰ ما يُقال[3]: إنّ كلّ ما ليس مقوّماً[4] فقد يصحّ رفعُه في الوهم؛ و من أمثلة هذا[5] كونُ كلِّ عددٍ مساوياً لآخر أو مفاوتاً له[6].

أقول:

أراد أن يثبت وجودَ لوازم يمتنع رفعُها عن ملزومِها في الذهن ليُعلم أنّ هذا ليس بخاصّةٍ للجزء ـ كما زعم المنطقيّون ـ و هي اللوازم البيّنة ـ أي التي بلا وسطٍ ـ؛ إذ هي لازمةٌ للماهيّة في الذهن؛ فيمتنع رفعُها عنه.

و تقريرُه أن يُقال: إن وجد شيءٌ من اللوازم بلا وسطٍ فقد حصل المطلوبُ؛ و إن كان الكلُّ بوسطٍ لزم التسلسلُ؛ و المراد بـ«الوسط» ما يقرن بقولنا «لأنّه» يُقال: «لأنّه كذا»، كما يُقال: «الإنسان ضاحكٌ، لأنّه متعجّبٌ»؛ فالمتعجّب هو الوسط.

و بيانُ لزومِ التسلسل: أنّه لو كان كلُّ لازمٍ بوسطٍ فهذا الوسطُ لايخلو من أن يكون مقوّماً للموضوعِ أو لا. فإن كان مقوّماً لم يكن اللازمُ مقوّماً له وإلّا يلزم أن يكون اللازمُ مقوّماً للموضوعِ؛ لأنّ مقوّمَ المقوِّمِ مقوِّمٌ؛ فلم يكن لازماً، هذا خلفٌ، بل كان خارجاً من الوسط لازماً له؛ فإن احتاج لزومُه للوسطِ إلىٰ وسطٍ آخر فلابدّ و أن يكون هو خارجاً عن ذلك الآخر أو يكون الآخرُ خارجاً عن الوسط؛ إذ لو كان هو داخلاً في الآخر و الآخر في الوسط يلزم دخولُه في موضوعِه؛ و هو محالٌ؛ و إن كان أحدُهما خارجاً: فإن كان بلا وسطٍ لزم الخلفُ؛ لأنّ التقدير كونُ الكلِّ بوسطٍ؛ و إن كان بوسطٍ يعود الكلامُ الأوّلُ من أنّه خارجٌ عن ذلك الوسطِ أو الوسط خارجٌ عن ملزومِه؛ و علىٰ هذا؛ و لزم التسلسلُ و يلزم استحالةُ العلمِ بثبوتِ لازمٍ لملزومِه لاستحالةِ الإحاطةِ بما لايتناهي؛ و هذا بيّنُ الاستحالة.

هذا إذا كان الوسطُ بين اللازمِ و الموضوعِ مقوّماً للموضوع. أمّا إذا لم يكن، بل يكون لازماً له عاد الكلامُ في لزومِه للماهيّةِ: أ هو بوسطٍ مقوِّمٍ أو غيرِ مقوِّمٍ؟ و يلزم التسلسلُ كما

---

١. E: أيضاً تسلسل.　٢. E: + إذاً.　٣. E: إلى من قال.

٤. E: بمقوّم.　٥. E: ذلك.　٦. A: ـ له.

مرّ؛ فعُلم أنّ اللازمَ الذي بلا وسطٍ متحقّقٌ و قد عُلم أنّه ممتنعُ الرفع في الوهم؛ فبطل ما قالوا: «إنّ كلّ ما ليس مقوّماً يصحّ رفعُه في الوهم.»

و من أمثلةِ اللازمِ اللازمُ الذي يمتنع رفعُه عن موضوعِه في الوهم، ككونِ كلِّ عددٍ مساوياً لآخر أو مفاوتاً له؛ فإنّه غيرُ مقوّمٍ مع أنّه يمتنع رفعُه عن الماهيّة؛ و كذا قولنا: «الواحد نصفُ الاثنين» و أمثاله.

و هٰهنا دقيقةٌ و هي أنّهم قالوا: «الجزء ما لايصحّ توهّمُ رفعِه مع بقاء الماهيّة تلك الماهيّة» و ليس شيءُ من اللوازم كذلك؛ إذ كلُّ لازمٍ فُرض يصحّ توهّمُ رفعِه و إن لم يكن مرفوعاً في الذهن مع بقاء الماهيّة ماهيّةً بخلاف الجزء.

قوله: «و إن كان لها وسطٌ بيّنٌ علمت واجبة به» أي أنّ للوازم وسطٌ يتبيّن بذلك الوسط علمت واجبة اللزوم لموضوعها بذلك الوسط لا بذات الموضوع.

قال:

إشارةٌ

<إلى العرضيّ الغير[1] اللازم>

و أمّا المحمولُ الذي ليس بمقوّمٍ و لا لازم؛ فجميعُ المحمولات التي يجوز أن يفارقَ الموضوعَ مفارقةً سريعةً أو بطيئةً سهلةً أو عسرةً؛ مثل كون الإنسانِ شابّاً و شيخاً و جالساً و قائماً.[2]

أقول:

المحمول الذي ليس بمقوّمٍ و لا لازمٍ؛ فجميع المحمولات التي يجوز أن يفارق الموضوعَ؛ و ذلك علىٰ قسمَين:

[١.] ما لايفارق و إن جاز مفارقتُه ككون زيد أُمّيّاً؛

[٢.] و ما يفارق إمّا مفارقةً سريعةً ككون الإنسان شابّاً أو بطيئةً ككونه شيخاً [أو]سهلةً ككون الصحيح جالساً أو قائماً أو عسرةً كالعشق؛ و يُمكن التركيبُ؛ فالسريعة السهلة

١. A: غير.
٢. E: قائما و جالساً.

كـ«النائم» و السريعة العسرة كـ«المغشيّ عليه» و البطيئة السهلة كـ«الشباب» و [البطيئة] العسرة كـ«الجنون».

قوله «فجميع المحمولات التي يجوز أن يفارق الموضوعَ» يدلّ علىٰ أنّ اللازم ما لايجوز أن يفارق؛ فعُلم أنّ ما ذكره في الفصل السابق من تعريفِ «اللازم» ليس بجيّدٍ.

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ أنّ ما ليس بمقوِّم يُسمّىٰ عرضيّاً و قد يُسمّىٰ عرضاً]

لمّا[1] كان المقوِّمُ يُسمّىٰ ذاتيّاً؛ فما ليس بمقوِّمٍ -لازماً كان أو مفارقاً- فقد يُسمّىٰ عرضيّاً و منه ما يُسمّىٰ عرضاً و سنذكره.

أقول:

لمّا كان المحمولُ المقوِّمُ يُسمّىٰ ذاتيّاً فما ليس بمقوِّمٍ يُسمّىٰ عرضيّاً؛ إذ العرضيّ في مقابلة الذاتيّ و ما ليس بمقوِّمٍ في مقابلة المقوِّم؛ و من العرضيّ ما يُسمّىٰ عرضاً و هو العرض العامّ؛ و سيجيء ذكرُه.

قال:

إشارةٌ

<إلى الذاتيّ بمعني آخر>

و ربّما قالوا في المنطق «ذاتيّ» في غير هذا الموضع منه و عنوا به غيرَ هذا المعني؛ و ذلك هو المحمولُ الذي يلحق الموضوعَ من جوهرِ الموضوعِ و ماهيّتِه، مثل ما يلحق المقاديرَ أو جنسَها من المناسبة و المساواة؛ و الأعدادَ من الزوجيّة و الفرديّة؛ و الحيوانَ من الصحّة و السُّقم؛ و هذا القبيل من الذاتيّات يخصّ باسم «الأعراض الذاتيّة» مثل ما

---

١. E: و لمّا.

يتمثّلون به من الفطوسة للأنْف؛ و قد يُمكن أن يُرسَّم الذاتيُّ برسمٍ ربّما جمع الوجهَين جميعاً.

أقول:

المنطقيّون كما أطلقوا «الذاتيَّ» في كتاب *الكلّيات* على «المقوِّم» ـ كما مرّ ـ فقد أطلقوا في كتاب *البرهان* علىٰ معني آخر و سمّوه «عرضاً ذاتيّاً» و هو المحمولُ الذي يلحق الموضوعَ من ذاتِه إمّا بلا وسطٍ كالتعجّب للإنسان أو بوسطٍ مساوٍ كالضاحك بواسطةِ المتعجّب أو بواسطةِ الجزء كالمتحرّك بواسطةِ الجسم؛ و مثّل الشيخُ بما يلحق المقاديرَ أو جنسَها /5B/ من المناسبة و المساواة؛ و الأعدادَ من الزوجيّة و الفرديّة؛ و الحيوانَ من الصحّة و السُّقم؛ و الأنْفَ من الفطوسة؛ و المناسبة الشاملة للمقدار و العدد كالنصفية و الثُلثية و ما يجري هذا المجرىٰ تكون عارضةً للكمّ من حيث هو الكمّ الذي هو جنسُ المقادير؛ و المناسبات المختصّة التي لايُمكن في العدد كالنسبة التي بين خطَّي ذي الاسمين - كما مرّ - تكون عارضةً للمقادير و كذا المساواة المطلقة تعرض للكمّ و المساواة المقداريّة للمقدار؛ و لهذا قال: «تلحق المقادير و جنسها».

مثال ما يعرض لذاتِ الموضوع من حيث هي لحوقُ المناسباتِ المختصّةِ بالمقادير؛ و ما يعرض بواسطة مساوٍ كالتجزّي المقداريّ بواسطةِ المناسباتِ المختصّةِ كالمقدار.

و جوهرُ الشيء حقيقتُه ـ سواء كان بسيطاً أو مركّباً ـ؛ و الماهيّة قد تخصّ بالمركّبات كما مرّ.

و يُمكن أن يُرسَّم الذاتيُّ علىٰ وجهٍ يعمّ القسمَين كما يُرسَّم بأنّه المحمول الذي لايحتاج الموضوعُ في اتّصافِه به إلىٰ أمرٍ خارجٍ عن ذاتِه.

قال:

و الذي يخالف هذه الذاتيّات فما يلحق الشيءَ لأجلِ أمرٍ[1] خارجٍ عنه[2] لحوقَ الحركةِ للأبيض؛ فإنّها إنّما يلحقه لأنّه جسمٌ و هو معني أعمّ منه أو

---

١. E: فما يلحق الشيء لأمر.   ٢. E: + أعمّ منه.

أخصّ منه؛ و كذا مثل [1] لحوقِ الحركةِ للموجود؛ فإنّها إنّما يلحقه لأنّه جسمٌ و هو معني أخصّ منه و كذلك لحوقُ الضحكِ للحيوان؛ فإنّه إنّما يلحقه لأنّه إنسانٌ.

أقول:

إذا عرفتَ الأعراضَ الذاتيّةَ فما يخالفها يُسمّىٰ «أعراضاً غريبةً» و هو ما يعرض الشيءَ لأمرٍ خارجٍ عنه أعمّ منه و أخصّ.

مثال الأوّل: لحوقُ الحركةِ للأبيض بواسطةِ أنّه جسمٌ خارجٌ عن مفهومِ الأبيض؛ إذ مفهومُ الأبيض شيءٌ له البياضُ. أمّا أنّه جسمٌ أو غيرُ جسمٍ خارجٌ عن مفهومِه.

مثال الثاني: لحوقُ الحركةِ للموجود بواسطةِ أنّه جسمٌ أو الضحكِ للحيوان بواسطةِ أنّه إنسانٌ؛ و الأولىٰ أن يُقال: «لحوق المتحرّك و الضاحك»؛ لأنّ الكلام في المحمولات و لعلّه تساهلٌ.

و بقي هٰهنا قسمٌ ما ذكروه؛ و هو أن يكون بواسطةِ خارجٍ مبائنٍ كالحارّ للجسمِ بواسطةِ النار أو الشعاع.

و حينئذٍ يُمكن حصرُ المحمولات بأن يكون المحمولُ إمّا أن يكون عروضُه بلا وسطٍ أو بوسطٍ؛ و الوسط إمّا جزءٌ أو غيرُ جزءٍ؛ و غيرُ الجزء إمّا مساوٍ أو أعمّ ـ أيّ مقوّمٍ كان ـ أو أخصّ أو مبائن؛ فانحصرت المحمولاتُ في ستّة أقسام: ثلاثة أعراض ذاتيّة و ثلاثة غريبة.

قال:

إشارةٌ

<إلى المقول في جواب «ما هو؟»>

يكاد المنطقيّون الظاهريّون عند التحصيل عليهم لايميّزون بين الذاتيّ و بين المقول في جواب «ما هو؟»؛ فإن اشتهىٰ بعضهُم أن يميّز كان الذي

---

۱. E: ـ و كذا مثل.

يؤول إليه قوله هو أنّ المقول في جواب «ما هو؟» من جملة الذاتيّات ما كان مع ذاتيّته أعمّ. ثمّ يَتَبَلبَلُون إذا حُقّق عليهم الحالُ في ذاتيّاتٍ هي أعمّ و ليست أجناساً مثل أشياء يسمّونها فصولَ الأجناس [١] و ستعرفها، لكنّ الطالب بـ«ما هو»؟ إنّما يطلب الماهيّةَ و قد عرفتَ الماهيّةَ [٢] و أنّها [٣] تتحقّق بمجموعِ المقوّمات؛ فيجب أن يكون الجوابُ بالماهيّة؛ و فرقٌ بين المقول في جواب «ما هو؟» و بين الداخل في جواب «ما هو؟» و المقول في طريق «ما هو؟»؛ فإنّ نفس الجوابِ غيرُ الداخل في الجواب و الواقع في طريقِه [٤].

أقول:

هؤلاء لمّا سمعوا أنّ الجنس و النوع مقولٌ في جواب «ما هو؟» و كِلاهما ذاتيٌّ حسبوا أنّ المقول في جواب «ما هو؟» هو الذاتيّ. ثمّ بعضهم إذا تنبّه بأنّ الفصل ذاتيٌّ و ليس بمقولٍ في جواب «ما هو؟» أخذ في تغييرِ تعريفِ المقول في جواب «ما هو؟» حتّىٰ آلَ قولُه إلىٰ أنّ المقول في جواب «ما هو؟» هو الذاتيّ الأعمّ. ثمّ اضطرب أقوالُهم في هذا التعريف لما تنبّهوا [من] أنّ فصلَ الجنسِ مثل «الحسّاس المتحرّك بالإرادة» ذاتيٌّ أعمٌّ و ليس بمقولٍ في جواب «ما هو؟»؛ إذ جواب «ما هو؟» إنّما يصحّ بالماهيّة؛ لأنّ الطالب بـ«ما هو؟» إنّما يطلب الماهيّةَ و الماهيّةُ إنّما يحصل بمجموعِ مقوِّماتِه لا ببعضِها؛ فلايكون البعضُ مقولاً في جواب «ما هو؟»، بل يكون إمّا مقولاً في طريقِ «ما هو؟» أو داخلاً في جواب «ما هو؟»؛ لأنّ ما يُقال في جواب «ما هو؟» يُسمّىٰ بـ«المقول في جواب ما هو؟» كالحيوان الناطق في جواب السؤال بـ«ما هو؟» عن الإنسان [٥] و كلُّ جزءٍ ذُكر بالمطابقة كالحيوان أو الناطق يُسمّىٰ «مقولاً في طريق ما هو؟» و كلُّ جزءٍ ذُكر بالتضمّن كالجسم و الجوهر و غيرِهما يُسمّىٰ «داخلاً في جواب ما هو؟» و «المقول في جواب ما هو؟» يمتنع أن يكون داخلاً في جواب «ما هو؟» أو يكونَ واقعاً في طريق «ما هو؟».

يُقال: «تَبَلْبَلَتِ اللغةُ» إذا اضطربتْ.

---

١. A: اجناس. ٢. E: و قد عرفتها. ٣. E: + إنّما.

٤. E: في طريق ما هو. ٥. A: + عن الإنسان.

قال:

و اعلمْ أنّ سؤال السائل بـ«ما هو؟» بحسب ما يوجبه كلُّ لغةٍ هو أنّه ما ذاته؟ أو ما مفهوم اسمِه؟[1] و إنّما هو هو باجتماعِ ما يعمّه و غيرِه و ما يخصّه حتّىٰ تتحصّل ذاتُه المطلوب في هذا السؤال تحقّقها؛ و الأمر الأعمّ لا هوهويّة الشيء و لا مفهوم اسمه بالمطابقة؛ و لهم أن يقولوا: «إنّا نستعمل هذا اللفظَ على عرفٍ ثانٍ»؛ ولكن عليهم أن يدلّوا على المفهوم المستحدَث و يأثروه علىٰ[2] قدمائهم دالّين علىٰ ما اصطلحوا عليه عند النقل كما هو عادتُهم و أنت عن قريبٍ ستعلم أنّ لهم عن العدول عن الظاهر في العُرفِ غنى.

أقول:

هذا تأكيدٌ لما سبق.

و تقريرُه: أنّ سؤال السائل بـ«ما هو؟» ـ بحسب كلِّ لغةٍ ـ هو أنّه ما ذاته؟ أو ما مفهوم اسمِه و ذاتِه؟ و مفهوم اسمِه إنّما يتحقّق باجتماعِ ما يعمّه و غيرِه؛ و هو الجنس القريب؛ و ما يخصّه و هو الفصل القريب حتّىٰ تتحصّل ذاتُه المطلوب تحققّها بالسؤال؛ و الذاتيُّ /6A/ الأعمُّ ليس ذاته و لا مفهوم اسمِه بالمطابقة؛ فإذن ليس هذا الاطلاقُ بحسب العرف اللغويّ؛ فإن ذهبوا إلىٰ أنّ استعمالَ هذا اللفظِ في ذلك المعني بالاصطلاح فيلزم عليهم أن يبيّنوا المفهومَ الذي اصطلحوا عليه؛ و يستندوا هذا الاصطلاحَ إلىٰ قدمائهم أنّهم نقلوا هذا اللفظَ من مفهومِه اللغويّ إلىٰ ذلك المفهوم، كما هو العادة في بيان المصطلحات. مع أنّا نبيّن عن قريبٍ أنّه لا حاجةَ لهم إلى النقل عن الظاهر.

هذا تقريرُ ما في الكتاب؛ و فيه كلامٌ؛ لأنّ الرسوم و الحدود الناقصة أيضاً يُجاب بها؛ و الشيخُ صرّح في كتبِه أنّه قد يُجاب بالحدودِ و الرسومِ الناقصةِ عن الاضطرار و هٰهنا حكم بأنّه[3] لايجوز إلّا بالماهيّة؛ و الحقّ ما ذكروه ثَمّةَ. اللّهمّ! إلّا أن يُطلب كُنْهُ الشيء؛ فإنّه لايصحّ الجوابُ بهما.

---

١. E: + بالمطابقة. ٢. E: إلى. ٣. A: أنه.

قال:

إشارةٌ

<إلىٰ أصناف المقول في جواب «ما هو؟»>

إعلمْ أنّ أصناف الدالِّ علىٰ «ما هو؟» من غيرِ تغييرِ العرف ثلاثةٌ:

أحدها: بالخصوصيّة المطلقة، مثل دلالة الحدّ علىٰ ماهيّة الاسم، مثل دلالةِ[1] الحيوان الناطق على الإنسان؛

و الثاني: بالشركةِ المطلقةِ، مثل ما يجب أن يُقال حين يُسأل عن جماعةٍ مختلفةٍ فيها ـ مثلاً ـ فرس و إنسان و ثور[2] ما هي؟ و هنالك لايجب و لايحسن إلّا الحيوان.

أقول:

أصناف الدالّ علىٰ «ما هو؟» من غير تغييرِ المفهومِ[3] اللغويِّ ثلاثةٌ:

أحدها: ما هو بحسب الخصوصيّة المطلقة، كدلالةِ الحدِّ على المحدود؛

و الثاني: ما هو بحسب الشركة المطلقة، كدلالةِ الجنسِ علىٰ تمام المشترك بين أنواعِه؛

الثالث: ما هو بحسب الشركة و الخصوصيّة معاً كدلالةِ النوعِ علىٰ ماهيّة أفرادِه.

و وجهُ الحصر: أنّ المقول في جواب «ما هو؟» إمّا أن يكونَ مقولاً علىٰ شيءٍ واحدٍ فقط أو علىٰ أكثر؛ و المقول علىٰ أكثر إمّا أن يكونَ مقولاً علىٰ واحدٍ أيضاً أو لا.

مثال الأوّل: دلالةُ الحيوانِ الناطقِ على الإنسان؛ فإنّه يُقال عليه بحسب الخصوصيّة؛ لأنّه لو جمع مع غيره لايصحّ هذا الجوابُ.

مثال الثاني: دلالةُ الحيوانِ علىٰ أنواعِه إذا سُئل عنها معاً كما يُسأل عن فرس و إنسان و ثور بأنّها ما هي؟؛ فلايصحّ أن يُقال إلّا الحيوان؛ لأنّ الحيوان تمامُ الماهيّة المشتركة و السؤال عن الأشياء إنّما يكون عن تمام الماهيّة المشتركة.

قال:

فأمّا الأعمّ من الحيوان كالجسم فليس لها[4] بماهيّةٍ مشتركةٍ، بل جزء

١.E: كدلالة.　　٢.E: فرس و ثور و انسان.　　٣.A: مفهوم.

٤.A: ـ لها.

الماهيّةِ المشتركةِ؛ و أمّا الإنسان و الفرس و نحوهما[١] فأخصّ دلالةً[٢] ممّا تشتمل عليه[٣] تلك الماهيّةُ؛ و أمّا مثل الحسّاس و المتحرّك بالإرادة طبعاً و إن أنزلنا أنّهما مقوِّمان[٤] مساويان لتلك الجملةِ معاً بالشركة فليسا يدلّان على الماهيّة؛ و ذلك لأنّ المفهوم من الحسّاسِ و المتحرّكِ بالإرادة[٥] و أمثالِ ذلك بحسب المطابقة هو مجرّدُ[٦] أنّه شيءٌ له قوّةُ حسٍّ أو قوّةُ حركةٍ؛ و كذلك مفهوم الأبيض هو أنّه شيءٌ ذو بياضٍ؛ فأمّا ما ذلك الشيء فغيرُ داخلٍ في مفهوم هذه الألفاظ إلّا علىٰ طريقِ الالتزام حتّىٰ يُعلمَ من خارجٍ أنّه لايُمكن أن يكونَ شيءٌ من هذه إلّا جسماً، إذا قلنا: «لفظةُ كذا تدلّ علىٰ كذا»، فإنّما نعني به طريقَ المطابقة أو التضمّن دون[٧] الالتزام.

أقول:

إذا عُرف أنّ جواب السؤال بحسب الشركة إنّما يكون بتمامِ المشترك؛ فحينئذٍ لايجوز الجوابُ بـ«ما هو؟» أعمّ من تمام المشترك كالجسم بالنسبة إلى الحيوان؛ فإنّه ليس تمامَ الماهيّةِ المشتركةِ بينهما، بل جزءاً لتمامِ الماهيّةِ المشتركةِ؛ و لا بما هو أخصّ كالإنسان أو الفرس؛ فإنّ دلالتَه علىٰ أخصّ من تمام المشترك؛ و لا بما هو مساوٍ له كالحسّاس و المتحرّك بالإرادة طبعاً؛ و إن قدّرنا أنّهما مقوِّمان مساويان لتلك الجماعةِ معاً بالشركة؛ فإنّهما لايدلّان على الماهيّة بالعُرفِ اللغويّ؛ لأنّ مفهوم الحسّاس و المتحرّك بالإرادة و ما يجري مجراهما من الفصول كالناطق بحسب المطابقة شيءٌ له قوّةُ حسٍّ أو قوّةُ حركةٍ أو قوّةُ نطقٍ؛ و كذا مفهوم العرضيّات كالأبيض و الماشي و غيرِ ذلك؛ فإنّ مفهومَ الأبيض بالمطابقة ذو بياضٍ؛ و مفهومَ الماشي شيءٌ ذو مشيٍ؛ و أمّا حقيقةُ ذلك الشيءِ فغيرُ داخلٍ في مفهوم هذه الألفاظِ إلّا علىٰ طريق الالتزام؛ و ذلك أيضاً حين يُعلَم من خارجٍ أنّه لايُمكن أن يكون ذلك الشيءُ إلّا جسماً و إذا قلنا: «لفظةُ كذا تدلّ علىٰ كذا» فإنّما نعني به طريقَ المطابقة أو الالتزام.

---

١. A: نحوه. ٢. A: بدلالة. ٣. A: ـ عليه.
٤. A: ـ مقوّمان. ٥. A: ـ بالإرادة. ٦. E: ـ مجرّد.
٧. E: + طريق.

و إنّما قال: «إن أنزلنا أنّهما مقوّمان [١]»، لأنّ الفصل الحقيقيّ ما هو مبدأ الحسّ و الحركةِ الإراديّةِ و هو النفس الحيوانيّة؛ و الحسّاس و المتحرّك بالإرادة هما صفتان مساويتان له؛ و كذا فصلُ الإنسان ما هو مبدأ النطق؛ و الناطق وصفٌ مساوٍ له، لكنّ المنطقيَّ إنّما يعتبر في الحدودِ تلك الصفاتِ، لعُسرِ الوقوفِ على الموصوفات.

قال:

و كيف و المدلول عليه بطريق الالتزام غيرُ محدودٍ؟! و أيضاً لو [٢] كان المدلولُ عليه بطريق الالتزام معتبراً لكان ما ليس بمقوِّمٍ صالحاً لدلالةٍ [٣] علىٰ ما هو مثل الضحّاك [٤] مثلاً؛ فإنّه من طريق الالتزام يدلّ على الحيوان الناطق؛ لكن قد اتّفق الجميعُ علىٰ أنّ مثل هذا لايصلح في جواب «ما هو؟».

فقد بان أنّ الذي يصلح في ما نحن فيه أن يكون جواباً عن «ما هو؟» أن نقول لتلك الجماعة: «إنّها حيوانات»؛ و نجد [٥] اسمَ الحيوان موضوعاً بإزاءِ جملةِ ما تشترك فيه هي من المقوِّمات المشتركة بينها دون [٦] التي تخصّها؛ و ما في حكمِها وضعاً شاملاً إنّما يخلّي عمّا يخصّ كلّ واحد منها؛ هذا.

أقول:

أراد أن يبيّنَ أنّ الدالّ بالالتزام لايصلح أن يُقال في جوابِ «ما هو؟» و يبيّن ذلك بوجهَين:

فالأوّل: ما يدلّ عليه اللفظُ بالالتزام غيرُ متناهٍ؛ لأنّ لوازم الأشياء/6B/ غيرُ متناهٍ؛ فلايُفهم منه ما هو المقصود.

و فيه نظرٌ؛ لأنّ المعتبر في الدلالةِ الالتزاميّةِ اللازمُ البيّنُ؛ و ذلك متناهٍ؛ و الأصل أن يُقال: المدلول الالتزاميّ غيرُ منضبطٍ؛ لأنّ اللوازمَ البيّنةَ قد تختلف بحسب الصناعات و

---

١. A: متقومان.　٢. E: إذا.　٣. E: للدلالة.
٤. A: ضاحك.　٥. E: تجد.　٦. E: - دون.

العادات؛ فإنّ النحويَّ يتصوّر من معني «الفاعل» المرفوع و الحكيمَ [يتصوّر منه] «السابق على الفعل»؛ و حينئذٍ لايُفهم ما هو المقصود.

الثاني: لو كان المدلولُ الالتزاميُّ معتبراً لكان غير المقوِّم جاز أن يُقال في جواب «ما هو؟» كما إذا سُئل؛ فجاز أن يُقال: «الضحّاك» و هذا غيرُ جائزٍ بالاتّفاق.

فإن قلتَ: إنّهم اتّفقوا علىٰ جوازِ أن يُقال الرسوم، كالموجود و الضحّاك؛ و الحدود الناقصة كالجسم الناطق في جواب «ما هو؟»؛ فكيف يصحّ التمسّكُ هٰهنا بالاتّفاق؟!

قلتُ: هذا إنّما جوّزوا إذا كان المرادُ بالرسمِ و الحدِّ الناقصِ المميّزَ و هو المدلولُ المطابقيُّ، كما بيّنّا قبل؛ و أمّا الكلام في ما إذا أُريد كُنْهُ الشيء؛ إذ دلالةُ أمثال ذلك إنّما تكون التزاميّةً بالقياس إليه؛ و ذلك غيرُ جائزٍ اتّفاقاً؛ و إذا ثبت أنّ الجواب في سؤال من أنواع الحيوان لايصحّ بما هو أعمّ من الحيوان و لا بما هو أخصّ و لا بما [هو] يساويه؛ فتعيّن الحيوان؛ فإنّه موضوعٌ بحسب اللغة لجملةِ ما يشترك فيه أنواعُ الحيوان من المقوِّماتِ المشتركةِ بينها دون المقوِّماتِ المختصّةِ ـ أي الفصول ـ و ما في حكمها ـ أي الخواصّ ـ وضعاً شاملاً إنّما يجرّد عمّا يخصّ كلّ واحد منها؛ هذا الحكم المقول بحسب الشركة.

قال:

> **و أمّا الثالث: فهو ما يكون بشركةٍ و خصوصيّةٍ معاً مثل ما أنّه إذا سُئل عن جماعةٍ ـ هم زيد و عمرو و خالد ـ «ما هم؟» كان الذي يصلح أن يُجاب به على الشرط المذكور «إنّهم أناسٌ»؛ و إذا سُئل عن زيدٍ وحده «ما هو؟» لستُ أقول: مَن هو؟ كان الذي يصلح أن يُجاب به على الشرط المذكور [1] «إنّه إنسانٌ»؛ لأنّ الذي يفضل في زيدٍ على الإنسانيّة أعراض و لوازم لأسبابٍ في مادّتِه التي منها خُلق و في رَحِمِ أُمِّه و غير ذلك عرضتْ له؛ و [2] لايتعذّر علينا أن نقدّرَ عروضَ أضدادِها في أوّل تكوّنِه و يكون هو هو بعينه.**

---

١. A: – على الشرط المذكور. ٢. A: – و.

أقول:

الثالث هو الذي يصحّ أن يكون مقولاً في جواب «ما هو؟» بحسب الشركةِ و الخصوصيّةِ معاً و هو النوعُ بالقياس إلىٰ أشخاصه؛ فإنّه إذا سُئل عن عدّةِ أشخاصِه ـ مثل زيد و بكر و خالد ـ كان الذي يصلح أن يُجاب به من غيرِ تغييرِ الوضعِ اللغويِّ ـ كما مرّ ـ أن يُقال: «إنّهم أُناسٌ»؛ و عن زيدٍ أيضاً وحده بـ«ما هو؟» لا بـ«مَن هو؟» كان الذي يصلح أن يُجاب به: «إنّه إنسانٌ». أمّا [إذا] سُئل بـ«مَن هو؟» يكون السؤالُ عن العوارضِ الشخصيّةِ؛ فلايصحّ أن يُجاب بالماهيّةِ النوعيّةِ، بل يُجاب بما يميّزه عن ما يشاركه في نوعِه؛ فيُقال: «إنّه زيدٌ» أو «ابنُ فلان» أو «الذي تعلم» أو «يصنع كذا» ممّا هو أعرف عند السائل؛ و إنّما قلنا: «إنّه إذا سُئل عن زيد بـ«ما هو؟» فالذي يصلح أن يُجاب به أنّه إنسان»؛ لأنّ ما زاد في زيد على الإنسانيّة أعراض و لوازم عرضتْ له بأسبابٍ حاصلةٍ في مادّتِه التي منها خُلق زيدٌ؛ فإنّ سخونتَها يوجب الذكورةَ و برودتَها الأُنوثةَ و الضعف و كذا غير ذلك؛ و بأسبابٍ في رَحِمِ أُمّه من الكيفيّات و الكمّيّات الموجبة لأحوالِ هيئتِه و بأسبابٍ غير ذلك من الأمزجة و الأهوية؛ و لو فُرض عروضُ أضداد تلك العوارض و اللوازم لمّادتِه في أوّلِ تكوّنه إنساناً لايضرّ ذلك في هويّتِه، بل يكون هو هو بعينه و إذا كانت الزوائدُ أعراضاً فالجواب إنّما يكون بالإنسان.

هذا ما ذكره؛ و فيه نظرٌ؛ لأنّ هويّةَ زيدٍ إنّما يتحقّق بالإنسانيّة و تعيّنه؛ فلو فُرض انتفاءُ تعيّنِه و عروضُ تعيّنٍ آخر فلانسلّم أنّه يكون هو بعينه.

و أيضاً: ذكر الشيخُ في الفصل الذي بيّن الذاتيَّ أنّ التعيّن ذاتيٌّ للأشخاص، بل الطريق هيٰهنا أن يُقال: إنّه إذا سُئل عن فردٍ من أفراد النوع بـ«ما هو؟» فإنّما يُطلب به ماهيّتُه النوعيّةُ في العُرفِ و اللغةِ؛ و إذا سُئل بـ«مَن هو؟» فإنّما يُطلب به ما غيره عن مثله.

قال:

و ليس كذلك نسبة الإنسانيّة إليه و لا نسبة الحيوانيّة إلى الإنسانيّة و

الفرسيّة؛ و ذلك لأنّ الحيوان الذي كان يتكوّن إنساناً فإمّا[1] أن يتمّ تكوّنُه ممّا يتكوّن منه؛ فيكون إنساناً؛ و إمّا أن لايتمّ تكوّنُه[2] فـلايكون لا ذلك الحيوان و لا ذلك الإنسان؛ و ليس يحتمل التقديرُ المذكورُ مـن أنّـه لو لم تلحقه لواحق جعلتْه إنساناً، بل لحقتْه أضدادُها أو[3] مـغائراتُـها، لكـان يتكوّن حيواناً غير إنسان؛ يعني فرساً مثلاً؛[4] و هو ذلك الواحد بعينه، بل إنّما يجعله حيواناً ما يتقدّمه؛ فيجعله إنساناً؛ و إن[5] كان عـلىٰ غـيرِ هـذه الصورةِ فهو علىٰ غيرِ هذا الحكمِ؛ و ليس ذلك على المنطقيّ.

أقول:

قد عرف أنّ ما زاد في زيد على الإنسانيّة أعراض و لوازم و ليست الإنسانيّةُ بالنسبة إلىٰ زيد كذلك حتّىٰ لو كانت أو لم يكن زيدٌ زيداً، بل لو كان لكان هو و لو لم يكن لم يكن؛ و كذا الحيوانيّة بالنسبة إلى الإنسانيّة و الفرسيّة؛ فإنّ الحيوان الذي هو يتكوّن إنساناً لو تكوّن كان إنساناً و لو لم يتكوّن لم يكن ذلك الحيوان و لا ذلك الإنسان؛ فلا يحتمل أن يُقدَّر أنّه لو لم يلحقه ما جعله إنساناً ـ و هو الناطقيّة ـ و لحقتْه أضدادُ الناطقيّة ـ كالناهقيّة /7A/ و الصهّاليّة و غير ذلك من الفصول ـ و يصير حيواناً غيرَ إنسانٍ كان هو بعينه ذلك الواحد؛ و ذلك لأنّ ما جعله حيواناً ـ و هو الناطق أو غيره ـ يتقدّم عليه و يجعله حـيواناً إنسـاناً ضرورةً؛ فلو حصل لكان ذلك الإنسان؛ و لو لم يحصل لما كان ذلك الحـيوان و لا ذلك الإنسان.

و زعم الشارحون أنّ مراده بقوله «بل إنّما يجعله حيواناً ما يتقدّمه؛ فيجعله إنساناً» أنّ ما يجعله حيواناً يجعله قبل ذلك إنساناً؛ و فسادُ هذا الزعمِ واضحٌ.

و الحاصل من هذه الأبحاث: أنّ ما زاد في الأشخاص على النوع أعراضٌ لا تُعتبر في جواب السؤال عن الأشخاص بـ«ما هو؟»؛ و النوع و الجنس غيرُ عرضيٍّ؛ فـيُعتبر فـي الجواب قوله «فإن كان علىٰ غير هذه الصورة فهو علىٰ غير هذا الحكـم؛ و ليس عـلى

---

١. A: إمّا. ٢. A: – تكوّنه. ٣. A: و.

٤. A: – يعني فرساً مثلاً. ٥. A: فإن.

المنطقيّ» أي إن كانت المعاني التي فرضناها عوارض فصولاً في نفس الأمر و كانت التي فرضناها فصولاً عوارض؛ فالحكمُ بضدِّ ما ذكرناه[١]؛ و ليس على المنطقيّ أن ينظر في الموادّ، بل عليه أن يقول: إنّ العوارض لا تُعتبر في الجواب و الذاتيّات تُعتبر.

١. A: ذكرنا.

قال:

النَّهْج الثاني
في[1] الخمسة المفردة و الحدّ و الرسم

إشارةٌ
<إلى المقول في جواب «ما هو؟» الذي هو الجنس >
<و المقول في جواب «ما هو؟» الذي هو النوع >

كلُّ محمولٍ كلّيٍّ يُقال علىٰ ما تحتِه في جواب «ما هو؟»؛ فإمّا أن تكون حقائقُ ما تحته مختلفةً ليس بالعدد فقط؛ و إمّا أن تكون مختلفةً بالعدد[2] فقط[3]؛ و أمّا[4] ما يتقوّم به من الذاتيّات فغيرُ مختلفٍ أصلاً؛ و الأوّل يُسمّىٰ «جنساً» لِما تحتِه؛ و الثاني يُسمّىٰ «نوعاً».

و من عادتهِم أيضاً أن يُسمّوا كلَّ واحدٍ من مختلفات الحقائق بحسب[5] القسم الأوّل «نوعاً»[6] بالقياس إليه علىٰ أنّ اسم «النوع» عند التحقيق إنّما يدلّ في الموضعَين علىٰ معنيَين مختلفَين؛

و ممّا يسهوا فيه المنطقيّون ظنُّهم أنّ اسم النوع في الموضعَين له دلالةٌ واحدةٌ أو مختلفةٌ بالعموم والخصوص.

---

١. E: + الألفاظ.　　٢. E: بالعدد مختلفة.　　٣. E: ـ فقط.

٤. E: فأمّا.　　٥. E: تحت.　　٦. E: + له و.

أقول:

الكلّيُّ المقولُ علىٰ كثيرين إمّا أن يصلحَ مقولاً في جواب «ما هو؟» أو لا؛ و الأوّل إمّا أن يكونَ مقولاً علىٰ كثيرين مختلفين بالحقيقة أو علىٰ كثيرين مختلفين بالعدد؛ و الأوّل هو «الجنس» و الثاني «النوع».

و يُعلم من هذا التقسيمِ رسمُ كلٍّ واحدٍ منها:

– فالجنس هو الكلّيُّ المقولُ علىٰ كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب «ما هو؟».

– و النوع هو الكلّيُّ المقولُ علىٰ كثيرين مختلفين بالعدد فقط في جواب «ما هو؟»؛ و اسم «النوع» يُطلق أيضاً علىٰ كلٍّ واحدٍ من مختلفات الحقائق التي تحت الجنس و يُسمّىٰ «نوعاً إضافيّاً»؛ لأنّ نوعيّته بالقياس إلى الجنس؛ و يُسمّى الأوّل «نوعاً حقيقيّاً»؛ لأنّ نوعيّته ليستْ بالقياس إلى الجنس؛ و دلالة النوع عليهما يكون بالاشتراك لكونهما مختلفَين بالحقيقة من وجوه:

فالأوّل: الأوّل بالقياس إلىٰ ما تحته و الثاني بالقياس إلى ما فوقه.

و الثاني: جاز أن يكونَ الأوّلُ بسيطاً كالنقطةِ و الوحدةِ دون الثاني؛ فإنّه لابدّ و أن يكونَ مركّباً من الجنس و الفصل وإلّا لما كان تحت الجنس.

الثالث: بينهما عموم من وجه؛ إذ يوجد الأوّلُ بدون الثاني كالنقطة و الوحدة؛ و الثاني بدون الأوّل كما في الأنواع المتوسّطة مثل الحيوان و الجسم النامي و الجسم؛ فإنّ كلاًّ منها نوعٌ إضافيٌّ، لاندراجِه تحت جنسٍ؛ و ليس بحقيقيٍّ، لكونِ كلٍّ منها مقولاً علىٰ كثيرين مختلفين بالحقيقة؛ و قد يوجدان معاً كما في النوع السافل مثل الإنسان؛ فإنّه حقيقيٌّ و إضافيٌّ أيضاً.

و ظنَّ بعضُ المنطقيّين أنّ دلالة اسمِ «النوع» على المعنيَين علىٰ وجهٍ واحدٍ؛ أي بطريقِ التواطئ؛ و بعضُهم أنّ دلالته مختلفةٌ بالخصوص و العموم علىٰ أنّ النوع الحقيقيّ أخصّ من النوع الإضافيّ مطلقاً؛ و ذلك سهوٌ لما بيّنّا [من] أنّهما مختلفان بالحقيقة و أنّ بينهما عموماً من وجهٍ.

قال:

إشارةٌ

<إلىٰ ترتيب[١] الجنس و النوع >

ثمّ إنّ الأجناس قد تترتّب متصاعدةً و الأنواع[٢] متنازلةً؛ و يجب أن ينتهي؛ و أمّا إلىٰ ماذا ينتهي في التصاعد أو في التنازل من المعاني الواقع عليها الجنسيّة و النوعيّة و ما المتوسّطات بين الطرفَين فممّا ليس بيانُه علىٰ المنطقيّ و إن تكلّفه تكلّف فضولاً، بل إنّما يجب عليه أن يعلم أنّ هٰهنا جنساً عالياً أو أجناساً عاليةً هي أجناس الأجناس و أنواعاً سافلةً هي أنواع الأنواع و أشياءاً متوسّطةً هي أجناسٌ لما دونها و أنواعٌ لما فوقها؛ و أنّ لكلِّ واحدٍ منها في مرتبته[٣] خواصّ؛ و إمّا أن يتعاطى بالنظر[٤] في كمّيّةِ أجناس الأجناس و ماهيّتِها دون المتوسّطات و السافلة كان ذلك مهمّ و هذا غير مهمّ؛ فخروج عن الواجب؛ و كثيراً مّا أُلهم الأذهان زيغاً عن الجادّة.

أقول:

مراتبُ الأجناس أربعٌ؛ لأنّ الجنس إن كان أعمَّ الأجناس التي في ترتيبٍ واحدٍ فهو الجنس الواحد و «جنس الأجناس» كالجوهر و غيره من المقولات العشر؛ و إن كان أخصَّها فهو «الجنس السافل» كالحيوان؛ و إن كان أعمّاً من البعض و أخصّاً من البعض فهو «[الجنس] المتوسّط» كالجسم و الجسم النامي؛ و إن باينها فالمفرد كالعقل إن لم يكن الجوهر جنساً له فهو المفرد؛ فحينئذٍ قد تترتّب الأجناسُ متصاعدةً و الأنواعُ متنازلةً؛ و يجب أن ينتهيَ التصاعدُ إلىٰ جنسٍ لا جنسَ فوقه و هو «جنسُ الأجناس»؛ و التنازلُ إلىٰ نوعٍ لا نوعَ تحته و هو «نوعُ الأنواع»؛ و ما ينتهي إليه التصاعدُ و التنازلُ و ما بينهما من المتوسّطات، /7B/ بل في الثانية و ما بعدها، بل إنّما يجب عليه أن يعلم أنّ هٰهنا

---

١. E: ترتّب. ٢. E: + قد تترتّب. ٣. E: مرتبة.

٤. E: النظر.

جنساً عالياً أو أجناساً عاليةً هي أجناسُ الأجناس و أنواعاً سافلةً هي أنواعُ الأنواع و أشياءاً متوسّطةً هي أجناسٌ لما تحتها و أنواعٌ لما فوقها؛ و أنّ لكلٍّ واحدٍ منها خـواصّاً ليعرفها بها؛ فإنّ ذلك ممّا يحتاج إليه في التعريفات؛ و أمّا إن يشتغل فكرُه في كمّيّةِ أجناس الأجناس و ماهيّتِها دون المتوسّطات و السافلة كان الأوّل مهمٌّ و الثاني غيرُ مهمّ، كما فعله أرسطو و تابعه قومٌ؛ فخروجٌ عن الواجب؛ و قد يُلهم ذلك إلى الأذهان زيغاً عـن جـادّة المنطق.

قال:

إشارةٌ
<إلى الفصل >

و أمّا الذاتيُّ الذي ليس يصلح أن يُقال على الكثرة التي كليّتُه بـالقياس إليها قولاً في جواب «ما هو؟» فلاشكَّ في أنّه يصلح للتمييز الذاتيّ[1] لها إمّا[2] عمّا يشاركها في الوجود أو في جنسٍ مّا؛ و لذلك يصلح أن يكـون مقولاً في جواب «أيّ شيءٍ هو؟»؛ فإنّ «أيّ شيء؟» إنّما يُطلب به[3] التمييزُ المطلقُ عن المشاركات في معني الشيئيّةِ فما دونها؛ و هذا هو المسمّىٰ بـ«الفصل».

أقول:

الكلّيُّ إمّا أن يكونَ مقولاً في جواب «ما هو؟» أو لا؛ و الأوّل الجنس و النوع ـ كما مرّ ـ؛ و الثاني إمّا أن يكون ذاتيّاً أو عرضيّاً؛ ـ و سيجيء أقسامُ العرضيّ ـ و الذاتيّ يكون فصلاً؛ لأنّ الذاتيّ الذي لا يصحّ أن يُقال في جواب «ما هو؟» إمّا أن يختصّ بتلك الماهيّةِ أو لا؛ فإن اختصّ يميّزها عن كلِّ ما يشاركها في الوجود و الجنس كالناطق بالنسبة إلى الإنسان إن لم تكن الملائكةُ ناطقةً بهذا النطقِ؛ و إن لم يختصّ بتلك الماهيّةِ فلايكون جزءاً لجميعِ الحقائق، لبساطةِ بعضِها؛ فيكون جزءاً لبعضها فقط؛ و لا يكون تمامَ المشترك بين

---

١. E: ـ الذاتي. ٢. E: ـ إمّا. ٣. A: ـ به.

الماهيّة و بين ما هو جزءٌ له وإلّا لكان جنساً و التقدير بخلافه، بل يكون جزءاً من تمام المشترك؛ فإن كان مساوياً لتمام المشترك كان فصلَ جنسٍ يميزّه عن كلِّ ما يشاركه في الوجود كالحسّاس؛ و حينئذٍ يميّز الماهيّةَ عمّا يشاركها في الوجود أو جنسٍ مّا في الجملة؛ و إن لم تكن مساوياً؛ و لايخرج عن ذلك البعض الذي هو جزءٌ له فقط؛ و يكون أيضاً فصلَ جنسٍ يميّزه عمّا يشاركه في الوجود أو في جنسٍ مّا في الجملة كما مرّ.

قال بعضُ الشارحين: «إنّما قال: «في جنسٍ مّا»؛ لأنّ فصلَ الشيء جاز أن يكونَ مشتركاً بينه و بين ماهيّةٍ أُخرىٰ؛ فلايميزّه عن كلِّ ما يشاركه في الوجود، بل عمّا يشاركها في الحيوانيّة.»

و فيه بحثٌ؛ لأنّه ما قال «عن كلّ ما يشاركها في الوجود» بل «عمّا يشاركها»؛ فعلىٰ تقديرِ أن يكونِ الناطقُ مشتركاً بينه و بين الملك صحّ أن يُقال: إنّه ميّزه عمّا يشاركه في الوجود.

و قال آخرون: «إنّما قال: «عمّا يشاركها في الوجود»، لجوازِ أن يتركّبَ الجنس العالي و الفصل الأخير من أمرَين أو أُمورٍ متساويةٍ؛ و حينئذٍ لايميزّه جزؤه عمّا يشاركه في الجنس، لعدمِ الجنسِ حينئذٍ لكن يميزّه عمّا يشاركه في الوجود.»

و هذا ضعيفٌ؛ لأنّ الجوهر ـ مثلاً ـ لو تركّب من أمرَين أو أُمورٍ متساويةٍ لكان كلٌّ منها إمّا جوهراً أو عرضاً، لضرورةِ الحصر؛ لا جائز أن يكونَ شيءٌ منها عرضاً وإلّا لكان الجوهرُ عرضاً، لصدقِه حينئذٍ على الجوهر بالمواطاة؛ إذ الكلامُ في الذاتيّات المحمولة؛ و حينئذٍ يكون كلٌّ منها جوهراً.

و التقدير: أنّ الجوهرَ مركّبٌ منها؛ فيلزم كونُ شيءٍ مركّباً من نفسِه و من غيرِه، و كونُ الشيءِ جزءَ الجزء؛ لأنّ كلّاً منها حينئذٍ يصير جزءاً لآخر؛ و هذا محالٌ.

و كذا يقول في كلّ مقولةٍ، بل الصوابُ أنّه إنّما قال ذلك؛ لأنّ السؤال بـ«أيّ شيءٍ هو؟» لايجب أن يكونَ للتميّزِ عمّا يشاركه في الجنس، بل أعمّ من ذلك حتّىٰ يصحَّ عمّا يشاركه في الشيئيّة، كما يُقال: «أيّ شيءٍ هو و ما تحت الشيئيّة؟» كما يُقال: «أيّ موجودٍ هو؟» و «أيّ جوهرٍ؟» و «أيّ جسمٍ؟»؛ و علىٰ هذا كما قال الشيخ.

قال:

و قد يكون فصلاً للنوعِ الأخيرِ كالناطق مثلاً للإنسان؛ و قد يكون للنوعِ المتوسّطِ؛ فيكون فصلاً لجنسِ النوع الأخير[١]، مثل «الحسّاس»؛ فإنّه فصلُ الحيوان[٢] و فصلُ جنسِ الإنسان و ليس جنساً للإنسان و إن كان ذاتيّاً أعمّاً منه.

فيُعلم من هذا أنّه ليس كلُّ ذاتيٍّ أعمٍّ جنساً و لا مقولاً في جواب «ما هو؟»؛ و كلّ فصلٍ فإنّه بالقياس إلى النوعِ الذي هو فصلُه مقوِّمٌ و بالقياس إلىٰ جنسِ ذلك النوعِ مقسِّمٌ.

أقول:

الفصلُ قد يكون فصلاً للنوعِ الأخيرِ، كالناطق للإنسان؛ و قد يكون فصلاً لنوعٍ آخر فوق النوعِ الأخيرِ و النوع الذي فوقه يكون جنساً له؛ فيكون فصلاً لجنسِ النوعِ الأخيرِ، كـ«الحسّاس»؛ فإنّه فصلُ الحيوان الذي هو جنسُ الإنسان و ليس جنساً للإنسان و إن كان ذاتيّاً أعمّاً منه.

فعُلم من هذا أنّه ليس كلُّ ذاتيٍّ أعمٍّ جنساً و لا مقولاً في جواب «ما هو؟»؛ فبطل قولُ مَن قال: «إنّ المقول في جواب «ما هو؟» هو الذاتيُّ الأعمُّ.»

قوله: «و قد يكون للنوع المتوسّط»، يعني[٣] به النوع المتوسّط بين الجنس العالي و النوع الأخير لا النوع المتوسّط بين النوع العالي و الأخير؛ لأنّ فصلَ النوع العالي أيضاً فصلٌ لجنسِ النوع الأخير.

ثمّ الفصلُ بالقياس إلىٰ نوعِه مقوِّمٌ له و بالقياس إلىٰ جنسِ نوعِه مقسِّمٌ له؛ فإنّ الناطق يقسِّم الحيوانَ إلى الإنسانِ و غيرِه.

قال:

إشارةٌ
<إلى الخاصّة و العرض العامّ>

---

١. A: نوع أخير.　٢. A: الانسان.　٣. A: نعنى.

أمّا الخاصّة و العرض العامّ فمن المحمولات العرضيّة؛ و الخاصّة منها ما كان من اللوازم أو[١] العوارض الغير /8A/ المقومّة لكلّيٍّ مّا واحدٍ من حيث إنّه ليس بغيره، سواء كان ذلك نوعاً أخيراً أو[٢] غيرَ أخير؛ و سواء عمَّ الجميعَ أو لم يعمّ؛ و أمّا العرض العامّ[٣] فهو ما كان[٤] موجوداً في كلّيٍّ و غيرِه عمّ الجزئيّاتِ كلَّها أو لم يعمّ؛ و أفضل الخواصّ ما عمَّ النوعَ و اختصّ به و كان لازماً لايفارق؛[٥] و أنفعها في تعريف الشيء به[٦] ما كان بيّنَ الوجودِ له، مثال الخاصّة: «الضحك»[٧] للإنسان و «كون الزوايا مثل قائمتَين» للمثلّث؛ مثال العرض العامّ «الأبيض» للبيضائيّ.

أقول:

لمّا فرغ من المحمولاتِ الذاتيّةِ ذكرَ المحمولاتِ العرضيّةَ؛ و قد مرّ أنّ المحمولَ العرضيَّ إمّا لازمٌ أو مفارقٌ؛ و هو على التقديرَين إمّا خاصّةٌ أو عرضٌ عامٌّ؛ لأنّه إمّا أن يكونَ عارضاً لكلّيٍّ واحدٍ أو لأكثر؛ و الأوّل هو الخاصّة و الثاني العرض العامّ.

قوله: «سواء كان نوعاً أخيراً أو غيرَ أخيرٍ» إشارةٌ إلىٰ بطلانِ قولِ مَن عرّف الخاصّةَ علىٰ وجهٍ اختصّ بالنوع و هو قولهم «إنّها المقول علىٰ أشخاص نوعٍ واحدٍ في جواب أيّ شيءٍ هو؟»؛ لأنّه حينئذٍ خرج خاصّةُ الجنس العالي عن هذا التعريف.

قوله: «سواء عمّ الجميعَ أو لم يعمّ» إشارةٌ إلىٰ بطلانِ قولِ مَن خصّ اسمَ «الخاصّة» بالشاملة اللازمة و جعل القسمَين الباقيَين ـ أي الشاملةَ المفارقةَ كالضاحك بالفعل و غيرَ الشاملة كالكاتب بالفعل ـ من العرض العامّ؛ و أمّا العرض العامّ فهو ما كان حاملاً لكلّيٍّ و لغيرِه، عمّ الجزئيّاتِ كالنائم للإنسان أو لم يعمّ كالأبيض له.

و الخاصّة علىٰ ثلاثة أقسامٍ:

[١.] شاملة لازمة، كالضاحك بالقوّة للإنسان؛

---

١. E: و.
٢. E: و.
٣. E: + منها.
٤. A: + منها.
٥. E: + الموضوع.
٦. E: ـ به.
٧. A: الضحّاك.

[٢.] و شاملة غير لازمة، كالضاحك بالفعل له؛

[٣.] و غير شاملة مفارقة، كالكاتب بالفعل؛

و أفضلُها القسم الأوّل.

قوله: «و اختصّ به» ليخرج الخاصّة الإضافيّة.

و أنفعُ الخواصّ في التعريف ما كان بيّنَ الوجودِ للمعرَّف ليفيد كالضاحك للإنسان.

ثمّ الخاصّة قد تكون للنوعِ الأخيرِ كـ«الضحك» للإنسان و كونِ الزوايا مثل قائمتَين للمثلّث؛ و قد تكون للجنس العالي كـ«الموجود لا في موضوعٍ» للجوهر؛ و قد تكون للجنس المتوسّط كـ«الملوّن» للجسم.

ثمّ الخاصّة قد تكون بالقياس إلىٰ شيءٍ لا يوجد فيه و إن لم تكن خاصّةً بالموضوع كـ«الماشي» للإنسان؛ فإنّه يخصّه بالقياس إلىٰ ما لا يكون ماشياً و تُسمّىٰ «خاصّةً إضافيّةً»؛ و قد تكون خاصّةً بالموضوع و تُسمّىٰ «خاصّةً مطلقةً».

و الخاصّة قد تكون مركّبةً و هي ما تركّبتْ من أُمورٍ كلّ منها أعمّ من الموضوع و يكون المجموعُ خاصّاً به كالرسوم المعرِّفة للأجناس العالية كـ«الموجود لا في موضوعٍ» للجوهر؛ فإنّ كلّاً من «الموجود» و «لا في موضوعٍ» أعمٌّ من الجوهر؛ و مجموعهما خاصٌّ به كـ«الطائر الولود» للخفّاش؛ و قد تكون بسيطةً و هي التي لا تكون كذلك كـ«الضاحك».

و العرض العامّ أيضاً قد يكون للجنس العالي كـ«الموجود» للجوهر؛ و للنوع الأخير شاملاً كـ«النائم» للإنسان و غير شامل كـ«الأبيض» لازماً كـ«الزوج» للإثنين و مفارقاً كـ«الآكل» و «النائم».

و «البيضائيّ» طائرٌ يُقال له باليونانيّ «قُقْنس» و هي متولّدٌ غير متوالد.

قال:

و ربّما قالوا: العرض مطلقاً محذوفاً عنه العامّ؛ و متخلّفوا المنطقيّين يذهبون إلىٰ أنّ هذا العرضَ هو العرضُ الذي يقابل مع الجوهر؛ و ليس هذا

من ذلك بشيءٍ، بل معني هذا العرضِ[1] العرضيُّ؛ و قد يكون الشيءُ [بالقياس] إلىٰ كلّيّ خاصّةً و بالقياس إلىٰ ما هو أخصُّ منه عرضاً عامّاً؛ فإنّ المشيَ و الأكلَ مِّن خواصّ الحيوان و من الأعراض العامّة بالقياس إلى الإنسان.

أقول:

ربّما حذف الحكماءُ لفظَ «العامّ» عن العرض العامّ؛ فظّن بعضُ المنطقيّين أنّ هذا العرضَ هو العرضُ الذي في مقابلة الجوهر و هو «الموجود في موضوع»؛ و ليس كذلك؛ فإنّ المراد بـ«العرض» هيٰهنا العرضيُّ للشيء؛ و الفرق بين المعنيَين ظاهرٌ؛ لأنّ العرضيّ قد يكون جوهراً و محمولاً على الجوهر بالمواطاةِ كقولنا: «الناطق حيوانٌ»؛ فإنّ كلَّ جنسٍ هو عرضٌ عامٌّ لفصلِ نوعِه؛ إذ هو خارجٌ عنه عامٌّ له و لغيرِه؛ و يمتنع أن يكونَ العرضُ المقابلُ للجوهر كذلك؛ و مَن لم يعرف هذا المقدارَ من المنطق كان من متخلّفي المنطقيّين.

إعلمْ أنّ كلّاً من الكلّيّات الخمس إمّا يكون ذلك الكلّيّ إذا قيس إلى الأفراد الموجودة في الخارج أو الذهن؛ أمّا إذا قيس بعضُها إلىٰ بعضٍ فجاز أن يصيرَ كلّيّاً آخر؛ فإنّ خاصّةَ الجنس إذا قيستْ إلى النوع فقد يكون عرضاً عامّاً له كـ«الماشي» و «الآكل»؛ فإنّهما من خواصّ الحيوان و من الأعراض العامّة للإنسان؛ و قد لا يكون [كذلك]؛ فإنّ «الضاحك» خاصّةٌ للحيوان و ليس عرضاً عامّاً للفرس و غيرِه من الحيوانات؛ و الجنس عرضٌ عامٌّ للفصل و الفصل خاصّةٌ له؛ و كلٌّ من الخاصّةِ الشاملةِ و الفصلِ خاصّةٌ بالنسبة إلى الآخر؛ و العرض العامّ عرضٌ عامٌّ للفصل و الفصل خاصّةٌ.

و قد يجتمع في شيءٍ واحدٍ بعضُها أو كلُّها باعتباراتٍ، كما أنّ «الحسّاس» نوعٌ من المدرِك، و جنسٌ للسامع و البصير، و فصلٌ للحيوان، و خاصّةٌ للنامي، و عرضٌ عامٌّ للناطق.

قال:

تنبيهٌ
[في المشاركة العامّة بين الكلّيّات الخمس]

١. E: + هو.

فهذه الألفاظ الخمسة ـ و هي الجنس و النوع و الفصل و الخاصّة و العرض العامّ ـ تشترك كلُّها في أنّها تحمل على الجزئيّاتِ الواقعةِ تحتها بالاسمِ و الحدِّ.

أقول: /8B/

قد تقع بين الكلّيّات الخمس مشاركاتٌ:

[۱.] ثنائيّةٌ: و هي التي بين اثنين منها، كمشاركةِ الجنسِ و النوعِ في كونِهما مقولَين في جواب «ما هو؟».

[۲.] و ثلاثيّةٌ: و هي التي بين ثلاثةٍ منها، كمشاركةِ الجنسِ و النوعِ و الفصلِ في كونِها غيرَ عرضيّ.

[۳.] و رباعيّةٌ: كمشاركةِ النوعِ و الفصلِ و الخاصّةِ و العرضِ العامِّ في أنّها لا تكون مقولةً في جواب «ما هو؟» بحسب الشركة المحضة.

[٤.] و خماسيّةٌ: كمشاركةِ الكلّيّاتِ في كونِها محمولةً علىٰ ما تحته من الجزئيّات بالاسم و الحدّ؛ أي يصدق عليها أسماؤها و حدودُها.

و الشيخ اقتصر علىٰ هذا؛ لأنّه من المهمّات؛ لأنّ الكلّيّات الخمس إنّما يُعتبر بالقياس إلىٰ ما هي صادقةٌ عليه بالاسم و الحدّ؛ إذ كلّ كلّيٍّ لا يُحمل علىٰ شيءٍ بالمواطاة؛ فلا يكون ذلك الكلّيُّ بالقياس إلىٰ ذلك الشيء شيئاً من الكلّيّات الخمس كـ«البياض» مثلاً بالنسبة إلى الجسم؛ فإنّه ليس شيئاً من الكلّيّات بالقياس إليه.

قال:

إشارةٌ

<إلىٰ رسوم الخمسة>

فالجنس يُرسَم بأنّه كلّيٌّ يُحمل علىٰ أشياء مختلفة الحقائق [1] في جواب «ما هو؟».

---

۱. A: بالحقائق.

و الفصل يُرسَّم بأنّه كلّيٌّ يُحمل على الشيء في جواب «أيّ شيءٍ هو في جوهره؟».

و النوع يُرسَّم بأحد المعنيَين أنّه كلّيٌّ يُحمل علىٰ أشياء لاتختلف إلّا بالعدد في جواب «ما هو؟»؛

و يُرسَّم بالمعنى الثاني أنّه كلّيٌّ يُحمل عليه الجنس و علىٰ غيره حملاً ذاتيّاً أوّليّاً.

و الخاصّة تُرسّم [1] بأنّها كلّيّةٌ تُقال علىٰ ما تحت حقيقةٍ واحدةٍ فقط قولاً غير ذاتيّ.

و العرض العامّ يُرسَّم بأنّه كلّيٌّ يُقال علىٰ ما تحت حقيقةٍ واحدةٍ و علىٰ غيرِها قولاً غير ذاتيّ.

أقول:

قسمةُ الكلّيِّ إلى الكلّيّات الخمس و إن كانت معطيةً لرسومِها لكن أراد الشيخُ أن يرسّمها برسومٍ مضبوطةٍ متداولةٍ بين أهل المنطق؛ و «الكلّيّ المحمول» جنسٌ للكلّيّات الخمس و ما بعده خاصّةٌ أو فصلٌ.

فرسّم الجنسَ بأنّه كلّيٌّ يُحمل علىٰ أشياء مختلفة الحقائق في جواب «ما هو؟» كالحيوان.

قوله: «مختلفة الحقائق [2]» يُخرج النوعَ، و «في جواب ما هو» الثلاثةَ الباقيةَ.

و رسّم الفصلَ بأنّه كلّيٌّ يُحمل على الشيء علىٰ جواب «أيّ شيءٍ هو في جوهره؟» كالناطق.

قوله: «في جواب أيّ شيءٍ» يُخرج النوعَ و الجنسَ و العرضَ العامَّ؛ لأنّ الجواب عن السؤال بـ«أيّ» إنّما يكون بما يميّز الشيءَ عن غيرِه؛ و النوع و الجنس و العرض العامّ ليستْ كذلك.

قوله: «في جوهره» يُخرج الخاصّةَ؛ لأنّها لاتميّز الشيءَ في حقيقتِه و جوهرِه؛ إذ هي

---

[1] E. الخاصّة ترسم.
[2] A. بالحقائق.

غيرُ داخلةٍ في حقيقته، بل إنّما تميّزه في نفس كونِه شيئاً من الأشياء.

و رسّم النوعَ الحقيقيَّ بأنّه كلّيٌّ يُحمل علىٰ أشياء لاتختلف إلّا بالعدد في جواب «ما هو؟»؛ و فوائد القيود ظاهرةٌ.

و رسّم النوعَ الإضافيَّ بأنّه كلّيٌّ يُحمل عليه الجنسُ و علىٰ غيرِه حملاً ذاتيّاً أوّليّاً.

قوله: «حملاً ذاتيّاً» يُخرج الفصلَ و الخاصّةَ و العرضَ العامَّ؛ فإنّ الجنس يُحمل عليها و علىٰ غيرِها حملاً عرضيّاً، لكونِ الجنسِ خارجاً عن ماهيّاتِها.

قوله: «أوّليّاً» يُخرج الصنفَ و هو النوعُ المقيَّدُ بعرضيٍّ؛ فإنّه يُحمل الجنسُ عليه و علىٰ غيره لكن لا أوّليّاً، بل بواسطةِ حملِه على النوع المحمول علىٰ الصنف كالزنجيّ؛ فإنّه يُحمل عليه و على الفرسِ الحيوانُ لكن حملاً على الزنجيّ بواسطةِ كونِه محمولاً على الإنسان المحمول على الزنجيّ.

هذا هو المشهور عند المتأخّرين؛ و أمّا الشيخ فقال في *الشفاء*: «إنّما قيّد بهذا القيد ليخرج حمل الجنس البعيد؛ لأنّه يُحمل على النوع حملاً ذاتيّاً لكن ذلك الحمل لايكون أوّليّاً، بل بواسطةِ الجنس القريب و النوع إنّما يكون نوعاً إضافيّاً بالقياس إلىٰ جنسِه القريب.»

و رسّم الخاصّةَ بأنّها كلّيّةٌ تُقال علىٰ ما تحت حقيقةٍ واحدةٍ فقط قولاً غيرَ ذاتيٍّ.

قوله: «فقط» يُخرج العرضَ العامَّ.

قوله: «غيرَ ذاتيٍّ» ـ أي يُحمل علىٰ أنّها عرضٌ ـ يُخرج الجنسَ و النوعَ و الفصلَ.

و الباقي ظاهرٌ.

و هذه تعريفاتُ الكلّيّات الخمس المنطقيّة؛ و إنّما جعل هذه التعريفات رسوماً لا حدوداً؛ لأنّ لكلّ واحدٍ من هذه الكلّيّات معني آخر أقرب بذاته من تعريفِه المذكورِ مثلاً كالجنس؛ فإنّه بالحقيقة تمامُ المشترك الذاتيّ المحمول بين مختلفات الحقائق سواء يُقال في جواب «ما هو؟» أو لا؛ و كذا باقي الكلّيّات؛ و إنّما أوردوا الرسومَ؛ لأنّ حاجة المنطق إلىٰ معرفةِ ما يُقال في جواب «ما هو؟» و ما لايُقال أشدّ؛ و ذكر في *الشفاء* أنّ هذه حدودٌ لها؛ لأنّا حصّلنا مفهومَ الألفاظ أوّلاً ثمّ سمّيناها بها.

قال:

إشارةٌ
<إلى الحدّ >

الحدّ قولٌ دالٌّ علىٰ ماهيّة الشيء.

أقول:

المقصود من الأبحاث السابقة معرفةُ المعرِّف و أقسامِه؛ إذ بها يُتوّصل إلى التصوّرات المجهولة؛ و المعرِّف مطلقاً هو القولُ الدالُّ علىٰ ما يميّز الشيءَ عمّا عداه.

قوله: «قول» يُخرج المفردَ؛ و قوله «علىٰ ما يميّز الشيء عمّا عداه» ليشمل الحدَّ التامَّ و غيرَه؛ لأنّ الذاتيّات المفصّلة تميّز المعرَّفَ.

ثمّ المعرِّف إمّا حدٌّ أو رسمٌ؛ و كلٌّ منهما إمّا تامٌّ أو غيرُ تامٍّ؛ فهذه أربعةُ أقسام.

[١.] و الحدّ التامّ: هو القول الدالّ علىٰ ماهيّةِ الشيء، كما يُقال في تعريف الإنسان: «إنّه حيوانٌ ناطقٌ».

[٢.] و الحدّ الناقص: هو القولُ المشتملُ علىٰ بعضِ الذاتيّات السماويّة، كقولنا: «إنّه جسمٌ» أو «موجودٌ ناطقٌ».

[٣.] و الرسم التامّ: هو القولُ المشتملُ على الجنسِ القريبِ و الخاصّةِ دون الفصلِ القريبِ، كما يُقال في تعريف الإنسان: «إنّه حيوانٌ ضاحكٌ».

[٤.] و الرسمِ الناقص: هو القولُ المشتملُ على الخاصّةِ دون القريبَين.

و قال قومُ من المتأخّرين: «معرِّف الشيء ما يكون تصوّرُه سبباً لتصوّرِ الشيء أو لتميّزه»؛ فلزمهم كونُ الملزومات معرِّفاتٍ للوازمِها البيّنةِ؛ فإنّ تصوّراتِها أسبابٌ لتصوّراتِ لوازمِها كـ«السقف» للجدار و «الدُّخان» للنار؛ إذ تصوّرُ السقفِ /9A/ سببٌ لتصوّرِ الجدارِ و تصوّرُ الدُّخانِ سببٌ لتصوّرِ النارِ مع أنّها ليستْ بمعرِّفاتٍ.

ثمّ جوّزوا تعريفَ الشيءِ بالفصلِ المجرّدِ و الخاصّةِ المجرّدةِ؛ فجوّزوا في تعريف الإنسانِ مثلاً أن يُقال: «الناطق» أو «الضاحك»؛ و ذلك غيرُ صحيح؛ إذ اللفظ المفرد لايصلح للتعريف؛ لأنّه إمّا أن يدلّ على الماهيّة بالمطابقةِ أو التضمّنِ أو الالتزامِ؛

– و إن دلّ بالمطابقة كان ذلك اللفظُ اسماً للماهيّة مرادفاً لاسمِها؛ و ذلك لايجوز في التعريف الحقيقيّ، بل في التعريفات اللغويّة؛

– و إن دلّ بالتضمّن أو الالتزامِ كان دلالتُه على الماهيّة أخفىٰ من دلالةِ اسمِها عليها؛ لأنّ الدلالة التضمّنيّة و الالتزاميّة مجازيّةٌ و دلالةَ الاسم حقيقيّةٌ؛ و المجاز أخفىٰ من الحقيقة و الأخفىٰ لايصحّ للتعريف كما سيجيء؛ و مع كونه أخفىٰ يكون انتقالُ الذهن إلىٰ معناه أسبق من انتقالِه إلى الماهيّة؛ فلو لم‌يذكر من الماهيّة معني آخر يلزم اختلالُ الفهم؛ فحينئذٍ لابدّ من التركيب.

و شكّكوا علىٰ حدِّ الحدّ بأنّ المحدودَ و مطلقَ الحدّ و حدَّه حدٌّ خاصٌّ؛ لأنّه حدُّ الحدِّ؛ فيكون أخصّ من مطلق الحدّ و الحدّ يجب أن يساويَ المحدودَ.

و جوابه: أنّ حدَّ الحدِّ باعتبارِ ذاتِه مساوٍ لمطلقِ الحدِّ، لعدمِ انفكاكِهما؛ و الخصوص باعتبارِ عرضِه و هو كونُه حدّاً له؛ فلا منافاةَ.

قال:

> و لاشكَّ في أنّه يكون مشتملاً علىٰ مقوّماته أجمع و يكون لامحالةَ مركّباً من جنسِه و فصلِه؛ لأنّ مقوّماته المشتركة [1] جنسُه و المقوّم الخاصّ فصلُه؛ و ما لم‌يجتمع للمركّب ما هو مشتركٌ و ما هو خاصٌّ لم‌تتمّ للشيء حقيقتُه المركّبةُ؛ و ما لم‌يكن للشيء تركيبٌ في حقيقتِه لم‌يدلّ عليها بقولٍ؛ فكلٌّ [2] محدودٍ مركّبٌ في المعني.

أقول:

ما يُراد تعريفُه إمّا بسيطٌ أو مركّبٌ؛ و التركيب إمّا حقيقيٌّ أو اعتباريٌّ؛ و المركّب الحقيقيّ إمّا صناعيٌّ و هو الذي يكون بتركيبِ الإنسان كالسرير و المعجون أو غيرُ صناعيٍّ كالإنسان و العدد؛ و المركّب الاعتباريّ إمّا ماهيّته بالقياس إلىٰ شيءٍ آخر كالأب و الجار أو لا كالجسم الأبيض؛ فهذه خمسةُ أقسام.

---

١. E: + هي.　٢. E: و كلّ.

و لكلٍّ من هذه الأقسام تعريفٌ يخصّه:

أمّا البسيط: فلايُحدّ؛ إذ الحدُّ إنّما يكون بذكرِ الأجزاء؛ و البسيط لا جزءَ له؛ فلا حدَّ له، بل يُرسَّم بالنسب و الأعراض اللازمة، كما يُقال للجوهر: «موجودٌ لا في موضوعٍ»؛ فإنّ الأوّل عرضٌ و الثاني نسبتُه؛ و المراد بـ«الموجود» هيٰهنا الموجود بالقوّة؛ و ذلك لازمٌ لماهيّةِ الجوهر؛ و متىٰ كان البسيطُ قريباً من الطبع جاز في تعريفِه أن يُنبَّه عليها باسمٍ مرادفٍ لاسمِه يكون أوضح دلالةً من اسمِه، كما قالوا في تعريف الوجود: «إنّه الكون».

و أمّا المركّبات: فلها حدٌّ و الحدّ التامّ إنّما يتمّ بذكرِ جميعِ الذاتيّات المحمولة؛ فيكون مركّباً من الجنس و الفصل القريبَين؛ لأنّ تمامَ مقوّماته المشتركة هو الجنس القريب و تمام مقوّماته المختصّة هو الفصل القريب؛ و كلّ مركّبٍ لابدّ و أن تكونَ له مقوّماتٌ مشتركةٌ و مقوّماتٌ مختصّةٌ؛ لأنّ كلّ مركّبٍ فهو إمّا جوهرٌ أو عرضٌ؛ فيكون مندرجاً تحت جنسٍ من الأجناس العشرة علىٰ ما ثبت عند الحكماء؛ و حينئذٍ لابدّ له من فصلٍ؛ إذ الجنس المجرّد لايوجد في الخارج؛ فعُلم أنّ الحدّ التامّ يكون مركّباً من الجنس و الفصل.

و اضطرب أقوالُ الشارحين فيه:

[١.] فذهب الأكثرون إلى الإنكارِ و نقضوا ذلك بالأجزاءِ الغيرِ المحمولةِ كما للعددِ و البيتِ؛ فإنّه يتمّ الحدُّ بذكرِها مع أنّ شيئاً منها ليس بجنسٍ و لا فصلٍ؛

[٢.] و ذهب بعضُهم إلىٰ أنّ مرادَ الشيخ بعضُ الحدود لا كلّها.

[٣.] و الحقّ ما ذكرنا[ه] [من] أنّ كلَّ مركّبٍ لمّا كان مندرجاً تحت جنسٍ من الأجناس برأيِ الحكماءِ – سواء كان له أجزاءٌ غيرُ محمولة أو لم يكن – حكم الشيخُ بوجودِ الجنسِ و الفصلِ في كلّ مركّبٍ حقيقيّ؛ و ذلك لأنّ الأجزاء الغير المحمولة لاتنافي الأجزاءَ المحمولةَ؛ فإنّ العدد مع كونه ذاأجزاءٍ غيرِ محمولةٍ فهو أيضاً مركّبٌ من الجنس و الفصل؛ فإنّه مندرجٌ تحت مقولةِ «الكمّ»؛ فحدُّه «أنّه كمٌّ مركّبٌ من الآحاد» و البيت مندرجٌ تحت مقولةِ الجوهر و تحت الجسمِ؛ و إذا كان تمامُ حقيقةِ المركّب مجموعَ الجنسِ و الفصلِ القريبَين فما لم يجتمعها لم تتمّ حقيقتُه و ما لم يكن للشيء تركيبٌ في حقيقتِه لم يدلّ عليها بالقول الذي هو الحدّ؛ فكلّ محدودٍ مركّبٌ في المعني.

قال:

و يجب أن يُعلم أنّ الغرض في التحديد ليس هو التمييز كيف اتّفق و لا أيضاً بشرطِ أن يكونَ من الذاتيّات من غير زيادةِ اعتبارٍ آخر، بل أن يتصوّر به المعني كما هو؛ و إذا فرضنا أنّ شيئاً من الأشياء له بعد جنسِه فصلان يساويانه كما قد يظنّ أنّ الحيوان له[1] بعد كونه جسماً ذا نفسٍ فصلان كالحسّاس و المتحرّك بالإرادة؛ فإذا أورد أحدهما وحده كفىٰ[2] في الحدّ الذي يُراد به التمييزُ الذاتيُّ و لم يكف[3] في الحدّ الذي يُطلب فيه أن تتحقّق ذاتُ الشيء و حقيقتُه كما هو؛ و لو كان الغرضُ في الحدّ التمييزَ بالذاتيّات كيف اتّفق لكان قولُنا للإنسان[4] «جسمٌ ناطقٌ مائتٌ» حدّاً.

أقول:

الغرضُ من الحدّ التامّ ليس هو التمييز فقط؛ فإنّ ذلك يحصل بالرسمِ أيضاً و لا أن يكون المميِّزُ مركّباً من الذاتيّات سواء كان تمامَ الذاتيّات أو بعضَها وإلّا لكان الحدُّ الناقصُ أيضاً حدّاً تامّاً، بل الغرض من الحدّ أن يُتصوّر كُنهُ ماهيّةِ المحدود؛ و ذلك إنّما يحصل بذكرِ جميعِ ذاتيّاتِه؛ فإذا كان لشيءٍ فصلان يساويانه يجب إيرادُ الفصلَين في تعريفِه حتّىٰ [أن] يُتصوّر كُنهُ حقيقتِه و إن كفىٰ في تمييزِ ذاتِه عن الغير إيرادُ فصلٍ واحدٍ كالحيوان؛ فإنّه علىٰ ظنِّ مَن زعم أنّ له بعد كونِه جسماً /9B/ نامياً فصلَين «الحسّاس» و «المتحرّك بالإرادة»؛ فإذا أورد أحدهما كفىٰ في التمييز، لكن لا يفيد تصوّرَ كُنهِه؛ و لو كان مرادُهم بـ«الحدِّ التامِّ» التمييزَ بالذاتيّات كيف كان لكان قولُنا في تعريف الإنسان «إنّه جسمٌ ناطقٌ مائتٌ» حدّاً تامّاً مع أنّهم اتّفقوا علىٰ أنّ هذا ليس بحدٍّ تامٍّ؛ و إنّما قال: «إنّه قد يظنّ أنّ الحيوان» لما مرّ قبل [من] أنّ الحسّاس و المتحرّك بالإرادة في الحقيقة وصفان لفصلِ الحيوانِ لا فصلان.

---

١. A: – له.　٢. E: + ذلك.　٣. A: لم يكن.

٤. E: الإنسان.

قال:

وهمٌ و تنبيهٌ

[في ردِّ قولِ مَن أخذ الوجازةَ في تعريف الحدّ]

و إذا كانت الأشياء التي يحتاج إلىٰ ذكرِها معدودةً و هي مقوّماتُ الشيء لم‌يحتمل التحديدُ إلّا وجهاً واحداً من العبارة التي [١] تجمع المقوّمات علىٰ ترتيبِها أجمع و لم‌يُمكن أن يوجز و لا أن يُطوّل؛ لأنّ إيرادَ الجنسِ القريبِ يغني عن تعديد [٢] واحدٍ واحدٍ من المقوّمات المشتركة إذا كان اسمُ الجنس يدلّ علىٰ جميعِها دلالةَ التضمّن. ثمّ يتمّ الأمرُ بإيرادِ الفصول؛ و قد علمت أنّه إذا زادت الفصولُ علىٰ واحدٍ لم‌يحسن الإيجازُ و الحذفُ إذا [٣] كان الغرضُ بالتحديدِ تصوّرَ كُنهِ الشيء كما هو؛ و ذلك يتبعه التمييزُ أيضاً.

ثمّ [٤] لو تعمّد متعمّدٌ أو سهىٰ ساهٍ أو نسي ناسٍ اسمَ الجنس و أتىٰ بدلَه بحدِّ الجنس لم‌نقل: «إنّه خرج عن أن يكون حادّاً» مستعظمين صنيعَه في [٥] الحدّ؛ فلا ذاك الإيجاز محمود كلّ ذلك الحمد [٦] و لا هذا التطويل مذموم كلّ ذلك [٧] الذمّ إذا حفظ فيه الواجب من الجمع و الترتيب.

أقول:

الوهمُ في هذا الفصلِ هو غلطُهم في تحديدِ الحدّ أنّه قولٌ وجيزٌ دالٌّ علىٰ تفصيلِ المعاني التي يشتمل عليها مفهومُ الاسم؛ [٨] و التنبيهُ ما ذكره في بيانِ فسادِه.

و تقريره: أنّ الأشياء التي يجب ذكرُها في الحدّ التامّ لمّا كانت معدودةً و هي جميع المقوّمات، فلم‌يحتمل التحديدُ التامُّ للأشياء إلّا وجهاً واحداً من العبارة و هي العبارة التي تجمع المقوّمات علىٰ ترتيبِها؛ يعني الجنس مقدّماً على الفصل؛ و لا يُمكن أن يؤخّر أو يطوّل: أمّا من جهة المقوّمات المشتركة فلأنّ الجنس القريب يغني عن تعديدِهما؛ و أمّا

---

١. A: ـ التي.
٢. A: تحديد.
٣. A: إذ.
٤. A: ـ ثمّ.
٥. E: + تطويل.
٦. A: ـ كلّ ذلك الحمد.
٧. A: ـ ذلك.
٨. E: + أو ما يجرى مجراه.

من جهة المقوّمات المختصّة فلأنّها لو كانت متعدّدةً و قد عُلم أنّه لايجوز تركُ بعضِها في الحدّ التامّ؛ فيجب إيرادُ جميعها. ثمّ لو تُرك أخذُ اسمِ الجنس القريب و أُتى بدلَه بحدّه يكون ذلك جائزاً بشرطِ أن يحفظ الترتيب من تقدّمِ الأعمّ.

هذا ما ذكره؛ و تناقضُه ظاهرٌ؛ لأنّه ذكر في الأوّل أنّ التحديد لايحتمل إلّا عبارةً واحدةً و أكّد بقوله «لم يُمكن أن يؤخّر و لا يطوّل». ثمّ جوّز هٰهنا التطويلَ و سلّم أنّ ذلك الإيجازَ ليس بمحمودٍ. اللّهمّ! إلّا أن يُقال: «إنّه يعني بـ«القول الأوّل» أنّه إن عبّر باسمِ الجنس القريب و الفصل القريب لايحتمل ذلك إلّا عبارةً واحدةً»؛ لكن هذا ظاهرٌ لا حاجةَ إلىٰ ذكرِه لاسيّما بهذا التطويل؛ و الصواب أن يُقال: الحدّ التامّ لايقبل الزيادةَ و النقصانَ من حيث المعني؛ أمّا من حيث اللفظِ فيقبلهما.

قال:

و كثيراً مّا ينتفع في الرسوم بزيادةٍ تزيد على الكفايةِ للتميّز و ستعلم الرسوم عن قريبٍ. ثمّ قول القائل: «إنّ الحدّ قولٌ وجيزٌ كذا و كذا» يتضمّن بياناً لشيءٍ إضافيٍّ مجهولٍ؛ لأنّ الوجيز غيرُ محدودٍ؛ فربّما كان الشيء وجيزاً بالقياس إلىٰ شيءٍ طويلاً بالقياس إلىٰ غيرِه؛ و استعمال أمثال هذه في حدود أُمورٍ غيرِ إضافيّةٍ خطأٌ قد ذكر لهم في كتبهم؛ فلْيتذكّروه.

أقول:

ما مرّ حكمُ الحدّ التامّ؛ و أمّا الحدّ الناقص و الرسوم فقد يفيد فيهما[١] الزيادةَ على القدر الكافي لزيادةِ التمييز و التوضيح؛ فإنّ زيادةَ ذكرِ المقوّمات في الحدّ الناقص تفيد زيادةَ المعرفة و التمييز؛ و كذا زيادةُ ذكرِ الخواصّ في الرسوم.

و من الناس [مَن] حدَّ الحدَّ بأنّه قولٌ وجيزٌ كذا و كذا؛ فذكر الشيخُ أنّ هذا الحدَّ فاسدٌ من وجهَين:

[١.] الوجازة غير محدودة؛ لأنّها إضافيّةٌ؛ فقد يكون الشيءُ وجيزاً بالقياس إلى الغير

١. A: فيها.

طويلاً بالقياس إلىٰ غيرِه؛ فلايُعلم.

[٢.] ذكروا في *كتاب الجدل* أنّه لايجوز تحديدُ الأُمورِ الغيرِ الإضافيّةِ بالحدودِ الإضافيّةِ كمَن يحدّ النارَ بأنّها أخفُّ الأجسام و ألطفُها.

قال:

إشارةٌ

<إلى الرسم>

و أمّا إذا عُرّف الشيءُ بـ«قولٍ مؤلَّفٍ من أعراضِه و خواصِّه التي تخصّه[١] جملتُها بالاجتماع» فقد عُرّف[٢] ذلك الشيءُ برسمِه؛ و أجودُ الرسوم ما يوضَع فيه الجنسُ[٣] أوّلاً لتفيدَ ذاتَ الشيء، مثل[٤] ما يُقال للإنسان: «إنّه حيوانٌ مشّاءٌ[٥] عريضُ الأظفار ضحّاكٌ بالطبع»؛ و يُقال للمثلّث: «إنّه الشكل الذي له ثلاثُ زوايا»؛ و يجب أن يكون الرسمُ بخواصّ و أعراض بيّنةٍ للشيء؛ فإنّ مَن عرّف المثلّثَ بـ«أنّه الشكلُ الذي زواياه مثل القائمتَين» لميكن رسمُه إلّا للمهندس.

أقول:

عرّف الرسمَ بأنّه قولٌ مؤلَّفٌ من أعراضِ الشيء و خواصِّه التي تخصّه جملتها بالاجتماع.

قوله: «من أعراضه و خواصّه» يخرج الحدَّ التامَّ و الناقصَ.

قوله: «تخصّه جملتها بالاجتماع» إشارةٌ إلى الخواصّ المركّبة؛ فإنّها تخصّ الرسوم بالاجتماع لا بالانفراد.

و هذا التعريف غيرُ جامعٍ؛ إذ خرج منه الرسمُ التامُّ و هو المستعملُ على الجنس القريب و الخاصّة.

---

١. E: تختصّ. ٢. A: عرفت. ٣. A: + فيه الجنس.

٤. E: مثاله. ٥. E: مشى على قدميه.

قال بعضُ الشارحين في دفعِ هذا السؤالِ: «إنّ هذا رسمٌ للرسم لا حدّ»؛ و ضعفُ هذا بيّنٌ؛ إذ الرسم يجب أيضاً أن يكون جامعاً. ثمّ أجودُ الرسوم ما يوضح فيه الجنسُ أوّلاً ـ قريباً كان أو بعيداً ـ ليُفيد ذاتَ الرسوم ثمّ تُضاف إليه الخواصّ؛ إذ لا دلالةَ للخواصّ على الذات، بل للفصول أيضاً ـ كما مرّ في فصل أصناف /10A/ المقول في جواب «ما هو؟» ـ و يجب أن يكونَ الرسمُ بخواصّ و أعراض بيّنةِ الثبوت للمرسومِ ليُفيد السامعَ؛ فلايجوز تعريفُ المثلّث بأنّه الشكلُ الذي زواياه مثل قائمتَين؛ فإنّ تساوي زواياه لقائمتَين أخفىٰ منه. اللّهمّ! إلّا أن يكونَ السامعُ مهندساً؛ و فيه بحثٌ؛ لأنّ هذا المعني بالنسبة إلى المهندس أيضاً أخفىٰ من المثلّث؛ فإنّ المهندس ما لم يعرف ماهيّةَ المثلّث لم يعرف حالَ زواياه.

قال:

إشارةٌ

‹إلىٰ أصنافٍ من الخطأ تعرض في تعريف الأشياء بالحدّ و الرسم›

‹إذا عُرفتْ نفعتْ بأنفسها و دلّتْ علىٰ اشكالٍ لها في غيرها›

من القبيح أن تُستعمل في الحدود الألفاظُ المجازيّةُ و المستعارةُ و الغريبةُ و الوحشيّةُ، بل يجب أن تُستعملَ فيها الألفاظُ[١] الناصّةُ المعتادةُ؛ فإن اتّفق أن لايوجد للمعني لفظٌ مناسبٌ معتادٌ فلْيُخترع له لفظٌ من أشدّ الألفاظ مناسبةً و ليدلّ علىٰ ما أُريد به ثمّ يُستعمل فيه[٢].

أقول:

هذه إشارةٌ إلىٰ أصناف الخطأ التي تعرض في الحدود و الرسوم إذا عُرفتْ نفعتْ و دلّتْ علىٰ أمثالها في مواضع أُخر؛ و هي:

[١.] إمّا أن تقع من جهة اللفظ

[٢.] أو من جهة المعني

[٣.] أو من جهتهما.

---

١. E: + المناسبة.　　٢. A: ـ فيه.

أمّا من جهة اللفظ فبأن تُستعملَ ألفاظٌ مجازيّةٌ و مستعارةٌ أو غريبةٌ وحشيّةٌ؛ لأنّ ذلك يفوّت فائدةَ التعريف و هي إدراكُ المعرَّف، بل يجب استعمالُ الألفاظ النّاصّة المعتادة.

و اعلمْ أنّ اللفظَ المستعملَ في معني إمّا أن يكون موضوعاً له ـ سواء كان وضعاً أوّلاً أو ثانياً ـ أو لم يكن موضوعاً؛ فإن كان موضوعاً فإمّا أن يحتمل معني آخر أو لا؛ فإن لم يحتمل سُمّي ذلك اللفظُ بالنسبة إلىٰ ذلك المعنى «نصّاً»؛ و إن احتمل معني آخر: فإمّا أن يكون هذا الاحتمالُ مرجوحاً بالنسبة إلى احتمالِ المعني الأوّلِ أو مساوياً أو راجحاً:

- فإن كان الأوّل يُسمّى اللفظُ بالنسبة إلى المعني الأوّل «ظاهراً»؛
- و إن كان الثاني يُسمّى «مجملاً»؛
- و إن كان الثالث يُسمّى «مُأَوَّلاً»؛

و إن لم يكن اللفظُ موضوعاً لذلك معني فلابدّ و أن يكون منقولاً عمّا وُضع له لمناسبةٍ وإلّا لما جاز استعمالُه فيه؛ و حينئذٍ يُسمّى اللفظُ «مجازاً» و «مستعاراً» أيضاً إن كانت المناسبةُ للاشتراك في بعض الأوصاف.

مثال «النصّ» لفظ «الإنسان»؛ و «الظاهر» لفظ «الكلام» بالنسبة إلى الكلام الملفوظ؛ و «المأوّل» لفظ «الكلام» بالنسبة إلى الكلام النفسيّ؛ و «المجمل» كلفظ «العين» بالنسبة إلى الباصرة و القرارة؛ و مثال «المجاز» لفظ «الخمر» بالنسبة إلى «العصير» باعتبار المآل؛ و «المستعار» كلفظ «الأسد» بالنسبة إلى الشجاع؛ و لفظ «الغريب» ما لا يكون استعمالُه مشهوراً؛ و «الوحشيّ» ما بَعُد عن الطبع.

و يريد الشيخُ هيٰهنا بـ«الحدود» المعرِّفاتِ مطلقاً و بـ«الألفاظ الناصّة» النصَّ و الظاهرَ؛ إذ الظاهر يجوز استعمالُه في التعريفات أيضاً؛ فإن اتّفق أن لا يوجد للمعني لفظٌ معتادٌ يُوضع لأجْلِه لفظٌ يكون أشدَّ الألفاظ مناسبةً؛ فذلك المعني. ثمّ يُستعمل ذلك؛ لأنّ الناظر في المعاني قد يدرِك معني لا يكون له اسمٌ في اللغة و يحتاج إلىٰ تعبيرٍ عنها؛ فيضطرّ إلىٰ وضعِ لفظٍ بإزائِه؛ فيجب أن يضع له لفظاً يكون أشدَّ الألفاظ مناسبةً لئلّا يكونَ خارجاً عن قاعدة اللغة؛ لأنّ المجاز و المستعار من الطُّرُق المسلوكة في جميع اللغات؛ و ذلك كالألفاظ المنقولة المتداولة بين أهلِ كلِّ علمٍ [و] صنعةٍ، مثل لفظ «الموضوع» و

«المحمول» و «القياس» و «الاستقراء» و أمثال ذلك.

قال:

و قد يسهو المعرِّفون في تعريفِهم؛ فربّما عرّفوا الشيءَ بما هو مثلُه في المعرفةِ و الجهالةِ، كمَن يعرِّف الزوجَ بأنّه العددُ الذي ليس بفردٍ؛ و ربّما تخطّوا ذلك و عرّفوا[١] الشيءَ بما هو أخفىٰ منه، كقولِ بعضِهم: «إنّ النار هو الأُسطُقسّ الشبيه بالنفس»؛ و النفس أخفىٰ من النار؛ و ربّما تعدّوا ذلك؛ فعرّفوا الشيءَ بنفسِه؛ فقالوا: «إنّ الحركة هي النقلة»؛ و «إنّ الإنسان هو الحيوان البشريّ»؛ و ربّما[٢] تعدّوا هذا[٣]؛ فعرّفوا الشيءَ بما لايُعرَّف إلّا بالشيء إمّا مصرَّحاً و إمّا مضمراً[٤]. أمّا المصرّح فمثلُ قولِهم: «إنّ الكيفيّة[٥] ما بها يقع المشابهة و خلافها» و لايُمكنهم أن يعرّفوا المشابهةَ إلّا بأنّها[٦] اتّفاقٌ في الكيفيّة؛ فإنّها[٧] إنّما تخالف المساواةَ و المشاكلةَ بأنّها اتّفاقٌ في الكيفيّةِ لا في الكمّيّةِ و النوعِ و غيرِ ذلك؛ و أمّا المضمر فهو أن يكونَ المعرّفُ به ينتهي تحليلُ تعريفِه إلىٰ أن يُعرَّف بالشيء و إن لميكن ذلك في أوّل الأمر، مثل قولهم: «الاثنين زوجٌ أوّلٌ». ثمّ يحدّون الزوجَ بـ«أنّه عددٌ ينقسم بمتساويَين» ثمّ يحدّون المتساويَين بـ«أنّهما شيئان كلّ واحدٍ منهما يطابق الآخر» مثلاً ثمّ يحدّون الشيئين بـ«أنّهما[٨] اثنان»؛ و لابدّ من استعمالِ الاثنينيّة في حدّ الشيئَين من حيث هما[٩] شيئان.

أقول:

أمّا التخللُّ الواقعُ في التعريفات من جهة المعني من وجوهٍ:

---

١. E: فعرّفوا.　٢. A: ـ ربّما.　٣. E: ذلك.

٤. E: أو مضمراً.　٥. A: الكيف.　٦. A: ـ أنّها.

٧. A: و.

٨. A: ـ شيئان كلّ واحد منهما يطابق الآخر مثلاً ثمّ يحدّون الشيئين بأنّهما.

٩. E: انّهما.

[.١] تعريف الشيءِ بما هو مثلُه في المعرفةِ و الجهالةِ، كتعريفِ الزوجِ بـ«أنّه العددُ الذي ليس بفردٍ»؛ فإنّ الزوج و الفرد متساويان في المعرفة و الجهالة؛ و حينئذٍ لايُفيد التعريفَ؛ لأنّ المعرِّفَ يجب أن يكونَ أجلىٰ ليُفيدَ التعريفَ.

[.٢] تعريف الشيءِ بما هو أخفىٰ منه، كتعريفِ النارِ بـ«أنّها الأُسطُقسّ الشبيهُ بالنفس» أخفىٰ من النار؛ و هذه أردىٰ من الأوّل؛ لأنّ الأخفىٰ أبعدُ من المساوي.

[.٣] تعريف الشيءِ بنفسه؛ و هو أن يوجد في التعريف لفظُ المعرَّف أو ما يرادفه، كتعريفِ الحركةِ بـ«النقلة» و تعريفِ الإنسانِ بـ«أنّه الحيوان البشريّ»؛ و هذا أردىٰ من الثاني؛ لأنّ تعريفَ الشيءِ بنفسه لايفيد /10B/ أصلاً وإلّا يلزم تقدّمُ العلمِ بالشيءِ علىٰ العلمِ به بخلاف الأخفىٰ؛ فإنّه يجوز أن يُعرّف قبل المعرّف و يفيد.

[.٤] تعريف الشيءِ بما لايُعرف إلّا بذلك الشيءِ إمّا مصرّحاً و هو أن لايكون له وسطٌ غيرُ مذكورٍ أو مضمراً و هو الذي يكون له وسطٌ غيرُ مذكور.

الأوّل: كتعريفِ الكيفيّةِ بـ«أنّها ما يقع به المشابهة و اللامشابهة»؛ فإنّه لايُمكنهم تعريفُ المشابهةِ إلّا بأنّها اتّفاقٌ في الكيفيّة؛ و ذلك لأنّ المشابهة و المساواة و المشاكلة و ما يجري هذا المجرىٰ ـ كالمماثلة و المجانسة ـ أُمورٌ متخالفةٌ وضعوا بإزاء كلٍّ منها اسماً؛ و أرادوا بـ«المشابهة» اتّفاقاً[١] في الكيفيّة و بـ«المشاكلة» اتّفاقاً[٢] في الخاصّة و بـ«المماثلة» اتّفاقاً[٣] في النوع و بـ«المجانسة» اتّفاقاً[٤] في الجنس؛ فحينئذٍ لايُمكنهم تعريفُ المشابهةِ إلّا بأنّها اتّفاقٌ في الكيفيّة؛ و يلزم الدورُ؛ و هذا أردىٰ من الثالث؛ لأنّ هذا مشتملٌ علىٰ تعريف الشيء بنفسِه و زيادةٍ.

الثاني: المضمر؛ و هو تعريفُ الشيءِ بما لايُعرف إلّا بذلك الشيءِ و يكون له وسطٌ غيرُ مذكورٍ، مثل أن يُقال للإثنان[٥] «زوج أوّل» ثمّ يُقال: «الزوج هو عددٌ منقسمٌ بمتساويَين» ثمّ يُقال: «المتساويان هما شيئان يُطابِق كلٌّ منهما الآخرَ» ثمّ يُقال: «الشيئان هما اثنان»؛ إذ لابدّ من استعمالِه الاثنينيّةَ في حدّ الشيئَين من حيث هما شيئان؛ و هذا أردىٰ من الرابع

---

١. A: الاتفاق. ٢. A: اتفاق. ٣. A: اتفاق.
٤. A: اتفاق. ٥. A: الاثنان.

لاشتمالِه علىٰ تعريفِ الشيء بما منه مع زيادةٍ.

قال:

و قد يسهو المعرّفون؛ فيكرّرون الشيءَ في الحدّ حيث لا حاجةَ إليه فيه [1] و لا ضرورةَ؛ أعني الضرورةَ التي تتّفق في تحديدِ بعضِ المركّبات و الإضافيّات [2] علىٰ ما يُعلم في غير هذا الموضع؛ و مثال هذا الخطأ قولُهم: «إنّ العدد كثرةٌ مجتمعةٌ من آحاد»؛ و «المجتمعة من الآحاد» هي «الكثرة» بعينِها؛ و مثل مَن يقول: «إنّ الإنسان حيوانٌ جسمانيٌّ ناطقٌ»؛ و «الحيوان» مأخوذٌ في حدّه «الجسم» حين يُقال: «إنّه جسمٌ ذو نفسٍ حسّاسٌ متحرّكٌ بالإرادة»؛ فيكونون قد كرّروا؛ و هذان المثالان قد يناسبان بعضَ ما سلف ممّا سبقتْ إليه الإشارةُ ولكنّ الاعتبارَ مختلفٌ.

و اعلمْ أنّ الذين يعرِّفون الشيءَ بما لايُعرَّف إلّا بالشيء هم في حكمِ المكرِّرين للمحدود في الحدّ.

أقول:

تكريرُ الشيءِ في التعريف قد يقع للحاجة إليه و قد يقع للضرورة.

[١.] فكما يكون في جواب سؤالٍ مشتملٍ على التكرار كما يُسأل عن حدّ [3] الحيوان الإنسان؛ فإنّ المجيب في جوابِه يحتاج إلىٰ إيرادِ حدَّيهما؛ فيقع التكرارُ؛ و ذلك بالنظر إلى السؤال غيرُ قبيح و قبيحٌ لولا السؤال.

[٢.] أمّا الذي يقع للضرورة فكما لايتمّ المعرِّفُ إلّا بتكرارٍ، كما يجيء في تعريفِ الإضافيّاتِ، مثل ما يُقال في تعريفِ الأب: «إنّه حيوانٌ تولّد من نطفتِه آخر من حيث هو كذلك»؛ فقوله «من حيث هو كذلك» تكرّرٌ لما مضىٰ و هو ضروريٌّ؛ لأنّ مفهوم الأب إنّما هو حيوانٌ كذا من حيث هو كذا لا من حيث إنّه جسمٌ أو جوهرٌ أو متحرّكٌ أو غيرُ ذلك؛ و كما يُقال: «العجزُ عدمُ القدرة عمّا من شأنِه القدرة»؛ فإذن العجزُ ليس عدمَ القدرةِ فقط، بل

---

١. E: ـ فيه. ٢. A: + و. ٣. A: الحد.

عدم القدرة عمّا من شأنِه القدرة؛ فيكون لفظُ «القدرة» هيٰهنا ضروريٌّ.

[٣.] و أمّا الذي لا حاجةَ و لا ضرورةَ فعلىٰ وجهَين:

أحدهما: أن يكون المكرّر نفسَ الشيء، كقولهم «العدد كثرةٌ مجتمعةٌ من الآحاد»؛ فإنّ «المجتمعة من الآحاد» هي «الكثرة» بعينها.

و ثانيهما: أن يكون المكرّر داخلاً في الشيء، كما يُقال: «الإنسان حيوانٌ جسمانيٌّ ناطقٌ»؛ فإنّ «الجسم» داخلٌ في «الحيوان».

و هذان المثالان يناسبان بعضَ ما سلف و هو تعريفُ الشيء بنفسِه و تعريفُ الشيء بما لايُعرَّف إلّا بالشيء؛ لأنّ في تعريفِ الشيء بنفسِه تكرارُ المحدودِ في الحدّ؛ و ذلك ظاهرٌ؛ و كذا في تعريفِ الشيء بما لايُعرَّف إلّا به؛ فإنّ القائل «الكيفيّة ما به تقع المشابهة» كأنّه يقول: «الكيفيّة ما يقع به اتّفاقٌ في الكيفيّة»؛ فالمناسبة بينهما من حيث التكرار لكنّ الاعتبارَ مختلفٌ؛ لأنّ الخطأ من جهةِ تعريفِ الشيء بما يقتضي تقدّمَ معرفتِه علىٰ نفسِه غيرُ الخطأ من جهةِ تكرارٍ لايحتاج إليه و لا ضرورةَ فيه.

قال:

وهمٌ و تنبيهٌ

[في تعريف المتضائفين]

إنّه قد يظنّ بعضُ الناس أنّه لمّا كان المتضائفان يُعلم كلٌّ واحدٍ منهما مع الآخر أنّه يجب من ذلك أن يُعلم كلٌّ واحدٍ منهما بالآخر؛ فيؤخذ كلٌّ واحدٍ منهما في تحديد الآخر جهلاً بالفرق بين ما لايُعلم الشيءُ إلّا معه و بين ما لايُعلم الشيءُ إلّا به؛ و ما لايُعلم الشيءُ إلّا معه يكون لامحالةَ مجهولاً مع كونِ الشيء مجهولاً و معلوماً مع كونه معلوماً؛ و ما لايُعلم الشيءُ إلّا به يجب أن يكون معلوماً قبل الشيء لا مع الشيء؛ و من القبيحِ الفاحشِ أن يكونَ إنسانٌ لايعلم ما الإبن و ما الأب؛ فيسأل «ما الأب؟» فيُقال: «هو الذي له إبنٌ»؛ فيقول: «لو كنتُ أعلم الإبنَ لما احتجتُ إلى استعلامِ الأب»؛

إذ كان العلمُ بهما معاً ليس الطريق؛ هذا، بل هٰهنا ضربٌ آخر من التلطّفِ مثل أن يُقال ـ مثلاً ـ: «إنّ الأب حيوانٌ يولّد آخراً من نوعِه من نطفتِه من حيث هو كذلك»؛ فليس في جميع أجزاء هذا التبيين شيءٌ يتبيّن بالإبن و لا فيه حوالة عليه.

و لايُلتفت إلىٰ ما يقوله صاحبُ *إيساغوجي* في بابِ رسمِ الجنس بالنوع؛ و قد تكلّم عليه /11A/ في كتاب *الشفاء*.

فهذا هو الآن ما أردناه من الإشارة إلىٰ تعريفِ التركيبِ الموجِّهِ نحوَ التصوّر؛ و نحن منقلبون إلىٰ تعريفِ التركيبِ الموجِّهِ نحوَ التصديق.

أقول:

المعرِّف يجب أن يكونَ معلوماً قبل المعرَّف؛ و ذلك ظاهرٌ؛ فما يكون مع الشيء ـ كالمتضائفَين ـ أو بعده ـ كالمحدود و الحدّ ـ لايجوز تعريفُ الشيءِ به؛ لأنّ ما لايكون معلوماً إلّا مع شيءٍ يكون مساوياً له في المعرفةِ و الجهالةِ؛ و ما يكون بعد الشيء يكون أخفىٰ منه. مثال المتضائفَين كما يُقال في تعريف الأب: «إنّه الذي له الإبن»؛ و الأب و الإبن مساويان في المعرفة و الجهالة؛ و الطريق في تعريفِ المتضائفَين أن يورد في تعريفِ كلٍّ منهما المعني الذي حصل به التضائفُ بينهما علىٰ وجهٍ يختصّ به.

و تحقيق ذلك: أنّ التضائف بين الشيئَين لايتحقّق إلّا إذا كانت بينهما نسبةٌ؛ فيحصل من كلٍّ منهما مع تلك النسبة باعتبارِ تعلّقِ النسبة به مفهومُ المضاف كالأب و الإبن؛ فإنّ بين ذاتَيهما نسبةً و هي تولّدُ حيوانٍ من نطفةِ حيوانٍ؛ و لهذا المعنى تعلّقٌ بذاتِ الإنسان المتولّد من نطفتِه و تعلّقٌ بذاتِ الإبن بأنّ التولّد له؛ فيحصل من ذاتِ الأب مع هذه النسبةِ ـ باعتبارِ التعلّقِ الذي لهذه النسبةِ بها ـ مفهومُ الأب؛ فيُقال: «الأب حيوانٌ تولّد من نطفتِه حيوانٌ آخر من حيث هو كذلك» و [يحصل] من ذاتِ الإبن مع هذه النسبةِ ـ باعتبارِ تعلّقِ النسبةِ بها ـ مفهومُ الإبن؛ فيُقال: «الإبن حيوانٌ تولّد من نطفتِه حيوانٌ آخر من حيث هو كذلك»؛ هذا إذا كان تعلّقُ النسبةِ بكلٍّ منهما مغائراً لتعلّقِها بالآخر. أمّا إذا كان علىٰ وجهٍ واحدٍ يكون المتضائفان متبائنَين ـ كالأخ و الجار و أمثال ذلك ـ ؛ فيُقال: «الأخ حيوانٌ

يتولّدُ هو و حيوانٌ آخر من نطفةِ حيوانٍ من حيث هو كذلك» و «الجار إنسانٌ بيتُه قريبٌ من بيتِ إنسانٍ آخر من حيث هو كذلك»؛ و هذا سرُّ تحقيقِ الإضافيّات.

و لمّا رأىٰ فرفوريوس أنّ أرسطو عرّف النوعَ الإضافيَّ بـ«أنّه الكلّيُّ الذي يُقال عليه و علىٰ غيرِه الجنسُ في جواب ما هو» و عرّف الجنسَ بـ«أنّه الكلّيُّ المقولُ علىٰ كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو»، اعتقد أرسطو [أنّ] حدّ الجنس بالنوع الإضافيّ و حدّ النوع الإضافيّ بالجنس؛ فزعم أنّ كلّ واحدٍ من المتضائفَين يجب أن يُؤخذَ في حدِّ الآخر.

و قال الشيخُ في *الشفاء*: «إنّ هذا الاعتقادَ فاسدٌ؛ لأنّ لفظ «النوع» في لغة اليونانيّ كان يدلّ علىٰ صورةِ الشيء و حقيقتِه ثمّ نُقل بحسب الاصطلاح إلىٰ أحد الخمسة» و قال: «النوعُ المستعملُ في حدّ الجنس هو بالمعني الأوّل»؛ فكأنّه قال: «الجنس هو المقولُ علىٰ كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو». ثمّ عرّف النوعَ المصطلحَ بالجنس؛ فما أخذ شيئاً منهما في تعريف الآخر.

قال:

النَّهْج الثالث
‹في التركيب[1] الخبريّ›

إشارةٌ
‹إلىٰ أصناف القضايا›

هذا الصنفُ من التركيب الذي نحن مجمعون علىٰ أن نذكرَه هو التركيبُ الخبريُّ و هو الذي يُقال لقائلِه: «إنّه صادقٌ في ما قاله» أو «كاذبٌ»؛ و أمّا ما هو مثل الاستفهام و الالتماس و التمنّي و الترجّي و التعجّب و نحوِ ذلك فلايُقال فيها: «صادق» أو «كاذب» إلّا بالعرض من حيث قد يعرّض بذلك عن الخبر.

أقول:

قد عُرف أنّ اللفظ إمّا مفردٌ أو مركّبٌ؛ و هٰهنا نقول: المركّب إمّا أن يدلَّ علىٰ طلبِ شيءٍ دلالةً وضعيّةً أو لا. فإن دلّ فإن كان ذلك الشيءُ هو فهمُ شيءٍ و لايكون في اللفظ حروفُ الفهم يُسمّىٰ «استفهاماً»، كقولنا: «هل لك مالٌ؟» و إن لم يكن كذلك فهو مع الاستعلاء «أمر» و «نهي» و مع التساوي «التماس» و مع الخضوع «سؤال» و «دعاء»؛ و إن لم يدلّ علىٰ طلبِ شيءٍ فإن صحّ أن يُقال لقائلِه: «إنّه صادقٌ» أو «كاذبٌ»، فهو «الخبر» و

---

١. A: تركيب.

يُسمّىٰ «قضيّة» أيضاً؛ و إن لم يصحّ فهو «التنبيه»؛ و يندرج فيه «التمنّي» و «الترجّي» و «القَسَم» و «النداء» و فعل «التعجّب» و أمثالُ ذلك.

قولنا: «و لا يكون في اللفظ حروفُ الفهم» يُخرج مثلَ «إفْهَمْ» سواء كانت الخطابُ مع الغير أو مع النفس؛ و قد يصحّ في غير الخبر أن يُقال لقائلِه: «صادق» أو «كاذب» لكن يكون ذلك بالعرض من حيث يعرّض بذلك عن الخبر.

- و التعريض بالاستفهامِ عن الخبر «ألستَ فعلتَ كذا؟» و يُراد به: «إنّك فعلتَ»؛
- و بالالتماسِ، كما يُقال: «أكرِمْ»؛ و يُراد به «إنّي أُريد إكرامَك»؛

و كما قالت الأشاعرةُ إنّ الأوامر و النواهي إخباراتٌ عن ترتّبِ المدحِ و الذمِّ علىٰ الفعلِ و التركِ؛

- و التعريض بالتمنّي، كما يُقال: «ليتَ لي مالاً»؛ و يُراد «تمنّيتُ المالَ»؛
- و بالقَسَمِ، كما يُقال: «أقسمتُ باللّه»؛ و يُراد الإخبارُ لا الإنشاء؛
- و بالتعجّبِ، كما يُقال: «ما أحسن زيداً!»؛ و يُراد «أنّه حسنٌ جدّاً»؛
- و كذا في غيرِها.

و اعترضوا علىٰ تعريف الخبر بأنّ الصادق و الكاذب لابدّ و أن يُؤخذَ في تعريفِه الخبرُ؛ لأنّ الصادق ما يكون خبرُه مطابقاً للواقع؛ و الكاذب بخلافه؛ و حينئذٍ يلزم الدورُ؛ و اضطرب أحوالُ أهلِ العلم في ذلك.

و جوابه: لانُسلّم وجوبَ إيرادِ الخبر في تعريفِهما، لجواز أن يُقال: «الصادق هو الذي ما يكون كذلك».

قال:

و أصنافُ التركيب الخبريّ ثلاثةٌ:

أوّلها: الذي يُسمّى «الحمليّ»؛ و هو الذي يُحكم فيه بأنّ معني محمولٌ علىٰ معني أو ليس بمحمولٍ عليه، مثالُه قولُنا: «الإنسانُ حيوانٌ»، أو [1]

---

١. A: + أنّ.

/11B/ «الإنسانُ ليس بحيوانٍ»؛ فالإنسان و ما يجري مجراه في أشكال هذا المثال هو المسمّىٰ بـ«الموضوع» و ما هو مثل الحيوان هيٰهنا فهو المسمّىٰ بـ«المحمول» و ليس حرف السلب؛

و الثاني و الثالث: يُسمّونها «الشرطيّ»؛ و هو ما يكون التأليفُ فيه بين خبرَين قد أُخرج كلٌّ واحدٍ منهما عن خبريّتِه إلىٰ غيرِ ذلك، ثمّ القرن[1] بينهما ليس علىٰ سبيلِ أن يُقال: «إنّ أحدهما هو الآخر» كما كان في الحمليّ، بل علىٰ سبيلِ أنّ أحدهما يلزم الآخر و يتبعه؛ و هذا يُسمّى «المتّصل» و «الوضعيّ» أو علىٰ سبيلِ أنّ أحدهما يعاند الآخرَ و يباينه؛ و هذا يُسمّى «المنفصل».

أقول:

أصنافُ الخبر ثلاثةٌ: «الحمليّ» و «المتّصل» و «المنفصل»؛ لأنّ الخبر لابدّ فيه من محكومٍ عليه و محكومٍ به:

ـ فإن لم يكونا خبرَين سُمّي الخبرُ «حمليّاً» و يُحكم فيه بأنّ معني محمولٌ علىٰ معني أو ليس بمحمولٍ عليه؛ و الأوّل إيجابٌ و الثاني سلبٌ. مثالُ الأوّل قولُنا: «الإنسانُ حيوانٌ»؛ و مثالُ الثاني: «الإنسانُ ليس بحيوانٍ»؛ و يُسمّى المحكومُ عليه بـ«الموضوع»، كالإنسان في مثالنا؛ و المحكومُ به بـ«المحمول» و هو الحيوان هيٰهنا؛ و يُسمّىٰ «ليس» حرف السلب؛

ـ و إن كانا خبرَين يُسمّى الخبر «شرطيّاً»؛ و التأليف الشرطيّ يُخرج كلّاً من الخبرَين عن خبريّتِه، ثمّ يقرن بينهما؛ و ذلك لأنّ أداة الشرطِ و الجزاءِ و الانفصالِ يجعل الخبرَ موقوفاً علىٰ شيءٍ آخر لايتمّ كلامُنا معه؛ و اقترانهما ليس علىٰ معني أنّ أحدهما هو الآخرُ ـ كما في الحمليّ ـ بل علىٰ معني أنّ أحدَهما يلزم الآخرَ و يتبعه أو ليس كذلك أو يعاند الآخرَ و يباينه أو ليس كذلك؛ و الأوّل يُسمّىٰ «متّصلاً» و «وضعيّاً»؛ و إنّما سُمّي وضعيّاً، لاشتمالِه علىٰ وضعِ المقدّمِ؛ و الثاني [يُسمّىٰ] «منفصلاً».

---

١. E: قرن.

قال:

مثالُ الشرطيّ المتّصل قولُنا: «إذا وقع خطٌّ علىٰ خطَّين متوازيَين كانت الخارجةُ من الزوايا مثل الداخلة»[1] و لولا «إذا» و «كانت» لكان كلٌّ واحدٍ من القولَين خبراً بنفسِه؛ مثال الشرطيّ المنفصل «إمّا أن تكون هذه الزاويةُ حادّةً أو منفرجةً أو قائمةً»؛ و إذا حذفت «إمّا» و «أو» كانت هذه قضايا فوق واحدة.

أقول:

مثال الشرطيّ المتّصل قولنا: «إذا وقع خطٌّ مستقيمٌ علىٰ مستقيمَين متوازيَين كانت الزاويةُ الخارجة مثل الداخلة؛ فلو لم تكن أداة الشرط ـ و هي «إذا» ـ و أداة الجزاء ـ و هي «كانت» ـ لكان كلُّ واحدٍ من الطرفَين خبراً بنفسه؛ و الأوّل قولنا: «وقع خطٌّ مستقيمٌ علىٰ خطَّين مستقيمَين متوازيَين»؛ و الثاني قولنا: «الزاوية الخارجة مثل الداخلة».

مثال الشرطيّ المنفصل: «إمّا أن تكون هذه الزاويةُ حادّةً أو منفرجةً أو قائمةً» و إذا حذفت «إمّا» و «أو» كانت ثلاث قضايا و هي قولنا: «الزاوية حادّة»، «الزاوية منفرجة»، «الزاوية قائمة».

و إنّما قال «أصناف الخبر» و لم يقل «أنواعه»؛ لأنّ ماهيّة الخبر نوعيّةٌ و الاختلاف فيها إنّما يقع بحسب اختلافِ الصور اللفظيّة؛ فإنّ قولنا: «إن كانت الشمسُ طالعةً فالنهارُ موجودٌ» في معني قولِنا: «الشمسُ إن كانت طالعةً فالنهارُ موجودٌ».

اللّهمّ! إلّا أن تغيّر الصور اللفظيّة في ماهيّة أقسام الخبر.

قال:

إشارةٌ
<إلى السلب و الإيجاب >

الإيجابُ الحمليُّ هو[2] مثل قولِنا: «الإنسانُ حيوانٌ»؛ و معناه «أنّ الشيء

---

١. E: + المقابلة. ٢. E: ـ هو.

الذي نفرضه في الذهن إنساناً كان موجوداً في الأعيان أو غيرَ موجود»؛ فيجب أن نفرضه حيواناً و [1] نحكم عليه بأنّه حيوانٌ من غيرِ اعتبارِ [2] زيادةِ «متیٰ» و «في أيّ حالٍ»، بل ما يعمّ الموقّت و المقيّد و مقابلَيهما.

و السلبُ الحمليُّ هو مثل قولِنا: «الإنسان ليس بجسمٍ» و حاله تلك الحال.

و الإيجابُ المتّصلُ هو [3] مثل قولِنا: «إن كانت الشمسُ طالعةً فالنهارُ موجودٌ»، أي إذا فُرض الأوّلُ منهما المقرون به حرف الشرط و يُسمّى «المقدّم» لزمه الثاني المقرون به حرف الجزاء و يُسمّى «التالي» أو صحبة من غير زيادةِ شيءٍ آخر بعدُ.

و السلبُ المتّصلُ هو ما يسلب هذا اللزومَ أو الصحبةَ، مثل قولِنا: «ليس إذا كانت الشمسُ طالعةً فالليلُ موجودٌ».

و الإيجابُ المنفصلُ مثل قولِنا: «إمّا أن يكونَ هذا العددُ زوجاً و إمّا أن يكونَ فرداً» و هو الذي يوجب الانفصالَ و العنادَ.

و السلبُ المنفصلُ هو ما يسلب هذا الانفصالَ و العنادَ، مثل قولنا: «ليس إمّا أن يكونَ العددُ زوجاً و إمّا [4] منقسماً بمتساويَين».

أقول:

لمّا عُلم أصنافُ الخبر فكلٌّ منها إمّا موجبٌ أو سالبٌ؛ و الإيجاب هو الحكمُ بالحملِ أو الاتّصالِ أو الانفصالِ؛ و السلب هو الحكمُ بإنتفاء أحدِ هذه الثلاثةِ.

[١.] مثال الإيجاب الحمليّ قولُنا: «الإنسانُ حيوانٌ» و لايُعتبر في موضوعِه أن يكونَ موجوداً في الخارج أو لايكون موجوداً؛ فإنّا نحكم على المعدومات مثل قولِنا: «الخلأ أبعادٌ مجرّدةٌ عن المادّة» و على الموجودات مثل «الإنسانُ حيوانٌ»، بل يؤخذ أعمّ من ذلك؛ و معناه أنّ الشيء الذي نفرضه في الذهن إنساناً – سواء كان موجوداً في الخارج أو

---

١. A: أو.   ٢. E: ـ اعتبار.   ٣. E: ـ هو.

٤. A: + أن يكون.

لا – نفرضه حيواناً و نحكم عليه بأنّه حيوانٌ من غير زيادةِ «متىٰ» و «علىٰ أيِّ حالٍ» و عدمِها؛ فالوقت، كقولِنا: «الإنسان حيوانٌ وقت كذا» و الحال، كقولِنا: «الإنسانُ حيوانٌ بشرطِ أن يكونَ كذا».

[٢.] و مثال السلب الحمليّ قولُنا: «الإنسانُ ليس بجسمٍ» و معناه «أنّ الذي نفرضه في الذهن إنساناً نفرضه ليس بجسمٍ؛ فنحكم[١] عليه بأنّه ليس بجسمٍ.» هذا هو مفهوم مجرّد الحكم الحمليّ إيجاباً و سلباً؛

[٣.] مثال الإيجاب المتّصل قولُنا: «إن كانت الشمسُ طالعةً فالنهارُ موجودٌ» أي إذا فُرض الأوّلُ من الخبرَين المقرون به حرف الشرط و يُسمّى «المقدّم» لزمه الثاني المقرون به /12A/ حرف الجزاء و يُسمّى «التالي» إن كان المتّصل لزوميّاً أو «صحبةً» إن كان اتّفاقيّاً، كقولنا: «إن كانت الشمسُ طالعةً فالحمارُ ناهقٌ» من غيرِ زيادةِ متىٰ من التوقيت و غيره؛ و الصحبة المطلقة تعمّ اللزوميَّ و الاتّفاقيَّ؛

[٤.] و السلب المتّصل هو ما يُسلب اللزوم أو الصحبة، كقولِنا: «ليس[٢] إذا كانت الشمسُ طالعةً فالحمارُ[٣] ناهقٌ» و الباقي ظاهرٌ.

قال:

إشارةٌ

<إلى الخصوص و الإهمال و الحصر>

إذا كانت القضيّةُ حمليّةً و موضوعُها شيءٌ جزئيٌّ سُمّيتْ «مخصوصةً» إمّا موجبة و إمّا سالبة، مثل قولِنا: «زيدٌ كاتبٌ»، «زيدٌ ليس بكاتبٍ»؛ و إذا كان موضوعُها كلّيّاً و لم يتبيّن كمّيّة هذا الحكم – أعني الكلّيّةَ و الجزئيّةَ –[٤]، بل أُهمل؛ فلم يُدلّ علىٰ أنّه عامٌّ لجميعِ ما تحت الموضوع أو غيرُ عامٍّ سُمّيتْ «مهملةً» مثل قولِنا: «الإنسانُ في خُسرٍ»، «ليس الإنسانُ في خُسرٍ»[٥]؛ فإن

---

١. A: نحكم. ٢. A: ـ ليس. ٣. A: أو الحمار.
٤. A: أعني الايجاب و السلب. ٥. A: الانسان ليس في خسر.

كان إدخالُ «الألف و اللام» يوجب تعميماً و شركةً و إدخالُ «التنوين» يوجب تخصيصاً فلا مهملةَ في لغة العرب؛ و لْيُطلب ذلك في لغةٍ أُخرىٰ؛ و أمّا الحقّ في ذلك فلصناعةِ النحو و لاتخلطها بغيرِها.

أقول:

القضيّةُ الحمليّةُ إمّا «مخصوصةٌ» أو «مهملةٌ» أو «محصورةٌ».

و تقريرُ ذلك: أنّ المعاني التي لايمنع مفهوماتها وقوعَ الشركة فيها إذا أُخذتْ من حيث هي هي يُسمّىٰ «كلّيّاً طبيعيّاً» و هو صالحٌ لأن يكونَ كلّيّاً و أن يكونَ جزئيّاً؛ فإن أُخذ مع ما يجعله جزئيّاً و جعل ذلك الجزئيّ موضوعَ قضيّةٍ سُمّيت القضيّةُ «مخصوصةً» إمّا موجبة و إمّا سالبة، كقولنا: «زيدٌ كاتبٌ»، «زيدٌ ليس بكاتبٍ»؛ و إن لم يُؤخذ مع ذلك و جُعل موضوعاً و حينئذٍ يكون مأخوذاً من حيث هي هي و هو «الكلّيّ الطبيعيّ»؛ فإن لم تُبيّن كمّيّة أفراد ما عليه الحكم، بل أُهمِل سُمّيت القضيّةُ «مهملةً»؛ و إن بُيّن سُمّيتْ «محصورةً».

فإن قلتَ: لانُسلّم أنّه لو لم يُؤخذ مع ما يجعله جزئيّاً لكان مأخوذاً من حيث هو حتّىٰ تكونَ مهملةً أو محصورةً، لجوازِ أن يكونَ مأخوذاً مع الكلّيّة؛ و حينئذٍ تكون القضيّةُ طبيعيّةً لا مهملةً و لا محصورةً، كقولنا: «الإنسانُ نوعٌ».

قلتُ: ضمُّ الكلّيّةِ مع الشيءِ ممّا يجعله جزئيّاً و القضيّة الطبيعيّة مخصوصةً أيضاً؛ و الشيخ صرّح في كتبه [بـ] «أنّ القضيّة الطبيعيّة شخصيّةٌ»؛ و لهذا ما جعلها قسماً آخر.

و تحقيقُ ذلك: أنّ الطبيعة الكلّيّة هي شيءٌ واحدٌ لايُمكن فيه التعدّدُ و الاشتراكُ؛ و الكلّيّ إنّما هو تلك الطبيعة لا هي مع الكلّيّة؛ و حينئذٍ يكون شخصاً من أشخاص مطلق الطبيعة الكلّيّة مثلاً كالإنسان الكلّيّ؛ فإنّه شيءٌ واحدٌ لايُمكن وقوعُ الاشتراكِ فيه و هو شخصٌ من أشخاص الطبيعة الكلّيّة نسبته إليها نسبة زيد و عمرو إلى الإنسان؛ فإذا قلنا: «كلّ طبيعةٍ كلّيّةٍ فهي كذا و كذا» يندرج تحت هذا الحكمِ الإنسانُ الكلّيُّ و الفرسُ الكلّيُّ و السوادُ الكلّيُّ إلىٰ غير ذلك اندراجَ الجزئيّات تحت كلّيّاتها؛ و إذا حكمنا على الإنسان الكلّيّ و الفرس الكلّيّ تكون القضيّةُ مخصوصةً؛ و كذا حكمُ الكلّيّات الخمس عقليّةً و منطقيّةً؛ فإنّ الحيوان الجنس شخصٌ من أشخاص مطلق الطبيعة الجنسيّة و الجنسَ

المنطقيَّ العارضَ للحيوان شخصٌ من أشخاص مطلق الكلّيّ المنطقيّ.

و إذا عرف هذا فالمثال المذكور للمهملة و هو قولُنا: «الإنسانُ في خسرٍ»، «الإنسانُ ليس في خسرٍ» إنّما يصحّ ان لو كان الألف و اللام في لغة العرب دالّاً على المعنى من حيث هو؛ و أمّا إذا لم يدلّ، بل يدلّ على التعميم أو العهد الخارجيّ؛ و ترك الألف و اللام و إدخال التنوين في اللفظ يدلّ على التخصيص و التعيين؛ و لا يخلو الاسم عن الألف و اللام أو التنوين؛ فلا إهمالَ في لغة العرب و لْيُطْلب من لغةٍ أُخرىٰ و هو موجودٌ في الفارسيّة «انسان دبير است»، «انسان دبير نيست»؛ و امّا أنّ الأمر هل هو كذلك في لغة العرب أو ليس كذلك فهو ليس على المنطقيّ، بل على النحويّ.

قال:

و إذا كان موضوعُها كلّيّاً و بُيِّن قدرُ الحكمِ و كمّيّةُ موضوعِه؛ فإنّ القضيّة تُسمّىٰ «محصورةً»؛ فإن كان بُيِّن أنّ الحكم عامٌّ سُمّيت القضيّةُ «كلّيّةً» و هي إمّا موجبةٌ مثل قولِنا: «كلُّ إنسانٍ حيوانٌ»؛ و إمّا سالبةٌ، كقولِنا:[١] «ليس و لا[٢] واحد من الناس بحجرٍ»؛ فإن[٣] كان إنّما بُيِّن أنّ الحكم في البعض و لم يتعرّض للباقي أو تعرّض بالخلاف فالمحصورة جزئيّةٌ إمّا موجبةٌ، كقولِنا: «بعضُ الناس كاتبٌ»[٤]؛ و إمّا سالبةٌ، كقولِنا: «ليس بعضُ الناس كاتباً[٥]» أو «ليس كلُّ إنسان بكاتبٍ»؛ فإنّ فحواهما واحدٌ و ليسا يعمّان في السلب[٦].

أقول:

أمّا المحصورات و هي التي موضوعاتُها كلّيّاتٌ طبيعيّةٌ و تبيّن فيها كمّيّةُ أفرادِ ما عليه الحكم فأربعٌ:

---

١. E: مثل قولنا. ٢. E: ـ و لا. ٣. E: و إن.

٤. E: + فنقول الحكم على البعض لاينافي الحكم على الكلّ؛ فإنّ بعض الناس حيوان كما أنّ كلّهم حيوان، بل الحكم الكلّيّ يصدق معه الجزئيّ و لاينعكس. ٥. E: بكاتب.

٦. A: للسلب.

[۱.] الموجبة الكلّيّة: و هي أن يُحكم بثبوتِ المحمولِ لكلِّ أفراد الموضوع، كقولِنا: «كلُّ إنسانٍ حيوانٌ»؛

[۲.] و السالبة الكلّيّة: و هي أن يُحكم بسلبِ المحمولِ عن كلّ أفراد الموضوع، كقولِنا: «لا شيءَ من الإنسانِ بحجرٍ»؛

[۳.] و الموجبة الجزئيّة: و هي أن يُحكم بثبوتِ المحمولِ لبعضِ أفراد الموضوع سواء لم يتعرّض للباقي، كقولِنا: «بعضُ الناس كاتبٌ» أو تعرّض، كقولِنا: «بعضُ الناس كاتبٌ دون بعض»؛

[٤.] و السالبة الجزئيّة: هي أن يُحكم بسلبِ المحمول عن بعضِ أفراد الموضوع إمّا مع التعرّض أو عدمِه، كقولِنا: «ليس بعضُ الناس كاتباً» أو «ليس كلُّ إنسانٍ بكاتبٍ».

و هذان المثالان مساويان في السلب الجزئيّ؛ فإنّ فحواهما - أي المقصود منهما - واحدٌ و إن كان /12B/ الأوّل يدلّ بالمطابقة على السلب الجزئيّ و بالالتزام على سلبِ الحكم الكلّيّ و الثاني بالعكس؛ لأنّ فحوى الكلام ما يُفهم عنه على القطع سواء دلّ عليه بالوضعِ أو العقلِ.

- أمّا أنّ الأوّل دالٌّ بالمطابقة على السلب الجزئيّ فظاهرٌ؛

- و أمّا أنّه دالٌّ بالالتزام على السلب الجزئيّ؛ فلأنّ المحمول إذا كان مسلوباً عن البعضِ لا يكون كاتباً لجميعِ الأفراد؛

- و أمّا أنّ الثاني يدلّ بالمطابقة علىٰ سلبِ الحكم الكلّيّ فظاهرٌ؛

- و أمّا أنّه دالٌّ بالالتزام على السلب الجزئيّ؛ فلأنّ المحمول متىٰ لم يكن ثابتاً لجميعِ الأفراد يكون مساوياً عن البعض ضرورةً.

و قد يسبق إلىٰ بعض الأوهام أنّ تخصيصَ البعض بالحكم دالٌّ علىٰ كون الباقي بالخلاف وإلّا فلا فائدةَ في التخصيص؛ و ذلك ظنٌّ بعيدٌ لا يعتبر في ما يُطلب فيه القطعُ؛ و هذان المثالان لا يدلاّن على السلب الكلّيّ.[1]

---

۱. راجع: *شرح الإشارات و التنبيهات*، ج ۱، ص ۱۱۸.

قال:

و اعلمْ أنّه و إن كان في لغة العرب قد يُدلّ بالألف و اللام على العموم؛ فإنّه قد يُدلّ به علىٰ تعيينِ الطبيعة؛ فهناك لايكون موقعُ الألف و اللام هو موقعُ «كلّ». ألا ترىٰ أنّك تقول: «الإنسان عامٌّ و نوعٌ»؛ و لاتقول: «كلُّ إنسانٍ عامٌّ و نوعٌ»؛ و تقول: «الإنسان هو الضحّاكُ»؛ و لاتقول: «كلُّ إنسانٍ هو الضحّاكُ»؛ و قد يُدلّ به[1] علىٰ جزئيّ جرىٰ ذكرُه أو عُرف حالُه؛ فنقول: «الرجل» و نعني به واحداً بعينه و تكون القضيّةُ حينئذٍ «مخصوصةً».

أقول:

الألف و اللام له معانٍ في لغةِ العرب.

و تحقيقُ ذلك: أنّ المعاني التي لايمنع مفهوماتُها وقوعَ الشركة فيها إذا أُخذتْ من حيث هي تُسمّىٰ «طبائع»؛ و لهذا سمّاه المنطقيّون «كلّيّات طبيعيّة»؛ و الطبيعة باعتبارِ أنّها معروضُ الكلّيّة معنى؛ و باعتبارِ أن يُؤخذ مع جميع التعيّنات معنى؛ و باعتبارِ أن يُؤخذ مع بعض التعيّنات معنى؛ و هذا القسم إمّا أن يكون مع معرفةٍ سابقةٍ أو لا! فهذه أربعة أقسام؛ و الألف و اللام يدلّ بالاشتراك علىٰ هذه المعاني و هو:

[.١] باعتبار المعنى الأوّل: يُسمّىٰ لام تعريف الجنس و لام تعريف الماهيّة؛

[.٢] و باعتبار الثاني: يُسمّىٰ لام الاستغراق؛

[.٣] و باعتبار الثالث: لام العهد الخارجيّ؛

[.٤] و باعتبار الرابع: لام العهد الذهنيّ.

ـ مثال «لام الاستغراق» قولُنا: «الإنسانُ حيوانٌ»؛ فإنّه بمعنى «كلُّ إنسانٍ حيوانٌ»؛

ـ مثال «لام تعريف الجنس» قولُنا: «الإنسانُ عامٌّ» أو «نوعٌ» أو «كلّيٌّ»؛ إذ لا يصحّ أن يُقال: «كلُّ إنسانٍ عامٌّ» أو «نوعٌ» أو «كلّيٌّ»؛ و كذا يُقال: «الإنسانُ هو الضحّاكُ» و لا يصحّ أن يُقال: «كلُّ إنسانٍ هو الضحّاكُ»؛ فإنّ الألف و اللام في المحمول يدلّ علىٰ مساواةِ المحمول و الموضوع؛ و المحمول في هذا المثال ليس بمساوٍ لكلِّ واحدٍ واحدٍ من الناس؛

---

١. E: + به.

و هذا هو الذي يدخل في المعرّفات، كقولنا: «الإنسانُ حيوانٌ ناطقٌ» و «السوادُ لونٌ قابضٌ للبصر»؛ و هذه القضايا طبيعيّات؛

ـ مثال «لام العهد الخارجيّ»، كقولنا: «جاء الرجلُ» إذا كان معهوداً بين المتكلّم و المخاطب أو يكون مذكوراً قبل ذلك كقوله تعالى: «كما أَرْسَلْنَا إِلىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولاً فَعَصىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ»[١]، أي ذلك الرسول؛

ـ مثال «لام العهد الذهنيّ»، كقولنا: «اُدخُل السوقَ» إذا كان السوقُ من حيث هو السوق معهوداً بين المتكلّم و المخاطب دون السوق المعيّن؛ فإنّه حينئذٍ يكون من القسم الأوّل.

و قد يجيء اللام بمعنى الموصولِ، كقولنا: «الضارب» و «المضروب» أي الذي ضَرَب و الذي ضُرِب؛ و هذا بالحقيقة راجعٌ إلى العموم أو العهد.

قال:

و اعلمْ أنّ اللفظ الحاصر يُسمّىٰ سوراً، مثل «كلّ» و «بعض» و «لا واحد» و «لا كلّ» و «لا بعض»؛ و ما يجري هذا المجرىٰ، مثل «طُرّاً» و «أجمعين»؛ و مثل «هيچ» بالفارسيّة في الكلّيّ السالب.

أقول:

اللفظُ الدالُّ علىٰ كمّيّةِ أفرادِ الموضوع يُسمّىٰ سوراً:

[١.] و سور الإيجاب الكلّيّ: «كلّ»؛

[٢.] و [سور الإيجاب] الجزئيّ «بعض» و «واحد»؛

[٣.] و سور السلب الكلّيّ: «لا شيء» و «لا واحد» و «كلّ ليس»، كقولنا: «كلُّ إنسانٍ ليس بحجرٍ»؛

[٤.] و [سور] السلب الجزئيّ: «ليس كلّ» و «ليس بعض» و «بعض ليس»؛

و ما يجري هذا المجرىٰ مثل «طُرّاً» و «أجمعين» للإيجاب الكلّيّ؛ و كذا «هر» و «همه» في الفارسيّة؛ و «هيچ» للسلب الكلّيّ.

---

١. سورة الزمل (٧٣)، آية ١٥.

و زعم بعضُ الشارحين أنّ قولنا: «الإنســان عــامٌّ» أو «نـوعٌ» مـهملةٌ؛ و ذلك سـهوٌ قد عرفتَه.

قال:

إشارةٌ
<إلىٰ حكم المهمل>

و اعلمْ[1] أنّ المهملَ ليس يوجب التعميمَ؛ لأنّه إنّما تُذكر فيه طبيعةٌ تُصلَح أن تؤخذ كلّيّةً و تُصلَح أن تُؤخذ جزئيّةً؛ فأخذها السـاذج[2] بـلا قـرينةٍ مـمّا لايوجب أن تجعلها كلّيّةً؛ و لو كان ذلك يقضي عليها بـالكلّيّةِ و العـمومِ لكانتْ طبيعةُ الإنسان تقتضي أن تكون عامّةً؛ فما كان الشـخص يكـون إنساناً لكنّها لمّا كانت تصلح أن تُؤخذ كلّيّةً و هنالك تصدق جزئيّة أيضاً؛ فإنّ المحمول على الكلّ محمولٌ على البعض؛ وكذلك المسلوب؛ و تصلح أن تُؤخذ جزئيّةً؛ ففي الحالَين يصدق الحكمُ بها جزئيّاً؛ فالمهملة في قوّةِ الجزئيّة؛ و كون القضيّةِ جزئيّةَ الصدق تصريحاً لايمنع أن يكون مع ذلك كلّيّةَ الصدق؛ فليس إذا حُكم على البعض بحكمٍ وجب من ذلك أن يكونَ الباقي بالخلاف؛ فالمهمل و إن كان بصريحةٍ في قوّةِ الجزئيّ؛ فلا مـانعَ [من] أن يصدق كلّيّاً.

أقول:

المهملةُ في قوّة الجزئيّة بمعنى أنّ صدقَها يستلزم صدقَ جزئيّةٍ موافقةٍ لها في الكيف صدقاً لا يمنع صدقَ الكلّيّةِ؛ و ذلك لأنّ الحكم في المهملة على الطبيعة من حيث هي؛ و الطبيعة من حيث هي جاز أن تُؤخذ جزئيةً؛ فإذا أُخذتْ ساذجةً بلا قرينةٍ لا يجب أن تكونَ كلّيّةً؛ إذ لو كان أخذها الساذج يوجب كلّيّتَها لكانتْ طبيعةُ الإنسان من حيث هي تقتضي أن تكونَ عامّةً و حينئذٍ يمتنع أن يكون شخصٌ من أشخاص الإنسان إنساناً؛ لأنّه حينئذٍ

---

١. E: ـ اعلم.
٢. E: السازج.

يصير معنى قولِنا: /13A/ «زيدٌ إنسانٌ» زيدٌ كلّ إنسان، بل جاز أن يصدق كلّيّةً و جاز أن يصدق جزئيّةً؛ و لايخلو عنهما؛ فحكمُ المهملةِ لايجب أن يصدق علىٰ جميعِ الأفراد، بل إمّا علىٰ جميع الأفراد أو علىٰ بعضِها؛ و على التقديرَين يصدق على البعض؛ لأنّ الإيجاب على الكلّ يستلزم الإيجابَ على البعض؛ و كذلك السلب؛ و الحكم الجزئيّ لايمنع من صدقِ الكلّيّ.

قال:

إشارةٌ
<إلىٰ حصر الشرطيّات و إهمالِها>

و الشرطيّاتُ أيضاً قد يُؤخَذ[1] فيها إهمالٌ و حصرٌ؛ فإنّك إذا قلتَ: «كلّما كانت الشمسُ طالعةً فالنهارُ موجودٌ» أو قلتَ: «دائماً إمّا أن يكونَ العددُ زوجاً أو يكونَ فرداً» فقد حصرتَ الحصر الكلّيّ الموجب؛ و إذا قلتَ: «ليس البتّة إذاكانت الشمسُ طالعةً فالليلُ موجودٌ»[2] أو قلتَ: «ليس البتّة إمّا أن تكونَ الشمسُ طالعة و إمّا أن يكونَ النهارُ موجوداً» فقد حصرتَ الحصر الكلّيّ السالب؛ و إذا قلتَ: «قد يكون إذا طلعت الشمسُ فالسماءُ متغيّمةٌ» أو قلتَ: «قد يكون إمّا أن يكونَ في الدار زيدٌ و إمّا أن يكونَ فيها عمروٌ» فقد حصرتَ الحصر الجزئيّ الموجب؛ و إذا قلتَ: «ليس كلّما كانت الشمسُ طالعةً فالسماءُ مضحيةٌ[3]» أو قلتَ: «ليس دائماً إمّا أن تكونَ الحُمّىٰ صفراويّةً و إمّا دمويّةً» فقد حصرتَ الحصر الجزئيّ السالب.

أقول:

الشرطيّةُ أيضاً تكون محصورةً و مخصوصةً و مهملةً؛ و ذلك لايكون بحسب كونِ طرفَيها محصورةً أو مخصوصةً أو مهملةً؛ فإنّ الطرفَين ربّما كانا مهملَين أو مخصوصَين و الشرطيّة كلّيّة و بالعكس، كقولنا: «كلّما كان الإنسانُ حيواناً فهو جسمٌ» و «كلّما كان زيدٌ

---

١. E: قد يوجد. ٢. A: ـ إذا قلت... أو. ٣. E: مصحية.

كاتباً فهو متحرّكُ الأصابع» و «إن كان كلُّ إنسانٍ كاتباً فكلُّ إنسانٍ متحرّكُ الأصابع»، بل إنّما يُعتبر ذلك بحسب الأزمنة و الأحوال؛ فمتىٰ حُكم [فيها] بتحقّقِ[1] النسبةِ التي بين المقدّم و التالي ـ سواء كانتْ باللزومِ أو العنادِ أو الاتّفاقِ بالإيجابِ أو السلبِ ـ حكماً مطلقاً من غيرِ التعرّضِ بزمانٍ أو حالٍ كانت الشرطيّةُ مهملةً.

ثمّ الشرطيّةُ إن كانتْ لزوميّةً أو عناديّةً فإن حُكم [فيها] بتحقّقِ النسبةِ في جميعِ الأزمان و الأحوال التي يُمكن أن يُفرض مع المقدّم كانت الشرطيّةُ كلّيّةً؛ و إن حُكم بتحقّقِها في بعضِها فإن كان ذلك البعضُ غيرَ معيّنٍ كانت الشرطيّةُ جزئيّةً و إلّا كانتْ محضوصةً؛ و إن كانت الشرطيّةُ اتّفاقيّةً تُعتبر فيها الأزمنةُ و الأحوالُ الواقعةُ لا المفروضة.

– مثال المهملة: «إن كانت الشمسُ طالعةً فالنهار موجودٌ»؛ و «ليس إن كانت الشمسُ طالعةً فالليلُ موجودٌ»؛ و «إمّا أن يكونَ العددُ زوجاً أو فرداً»؛ و «ليس إمّا أن يكونَ العددُ زوجاً أو فرداً»؛

– مثال المتّصلة الكلّيّة: أمّا الموجبة فكقولِنا: «كلّما كانت الشمسُ طالعةً فالنهارُ موجودٌ»؛ يعني في كلِّ زمانٍ يصدق أنّ الشمس طالعةٌ علىٰ أيِّ حالٍ يكون مع هذا الصدقِ ـ ككونِ الشمس في الدرجة الفلانيّة و مع الكوكب الفلانيّ و كونِ السماء متغيّمةً و كونِ الإنسان ناطقاً إلىٰ غير ذلك ـ يلزمه أنّ النهار موجودٌ؛ فكذا حكمُ المنفصلة الكلّيّة و حكمُ سالبتِهما الكلّيتَين؛ و أمّا السالبة فكقولِنا: «ليس البتّة إذا كانت الشمسُ طالعةً فالليلُ موجودٌ»؛

– مثال المنفصلة الكلّيّة: «دائماً إمّا أن يكونَ العددُ زوجاً أو فرداً»؛ و «ليس البتّة إمّا أن يكونَ العددُ زوجاً أو منقسماً بمتساويَين» أو «ليس البتّة إمّا أن تكونَ الشمسُ طالعةً أو يكون النهارُ موجوداً»؛

– مثال المتّصلة الجزئيّة: «قد يكون إذا طلعت الشمسُ فالسماءُ متغيّمةٌ»؛ و «ليس كلّما كانت الشمسُ طالعةً فالسماءُ مضحيةٌ»؛

– مثال المنفصلة الجزئيّة: «فقد يكون إمّا أن يكونَ في الدار زيدٌ أو عمروٌ»؛ و «ليس

---

١. A: بتحقيق.

دائماً إمّا أن تكونَ الحُمّىٰ صفراويّةً أو دمويّةً»؛

– مثال المخصوصة: «إن جئتَني راكباً أُكرمك» و «زيدٌ في هذه الساعةِ إمّا في الدار أو في السوق».

و إنّما شرطنا كونَ تلك الأحوال ممكنةَ الاقتران مع المقدّم؛ لأنّه لو لم يكن كذلك لما لزم صدقُ الكلّيّة؛ إذ تتصوّر[١] أحوال لو فُرضتْ مع المقدّم لما لزم لزومُ التالي أو عنادُه إيّاه، كما إذا فُرض المقدّمُ حينئذٍ مع عدمِ التالي أو مع عدمِ لزومِه إيّاه في المتّصلة و مع التالي أو عدمِ الانفصال في المنفصلة.

[١.] و سورُ الإيجابِ الكلّيِّ في المتّصلة: «كلّما» و «دائماً» و «مهما» و «متىٰ»؛ و في المنفصلة: «دائماً»؛

[٢.] و سورُ السلبِ الكلّيِّ في المتّصلة و المنفصلة: «ليس البتّة»؛

[٣.] و سورُ الإيجابِ الجزئيِّ فيهما: «قد يكون»؛

[٤.] و سورُ السلبِ الجزئيِّ فيهما: «قد لا يكون»؛ و بإدخالِ كلمةِ السلب علىٰ سورِ الإيجاب الكلّيّ مثل: «ليس كلّما» و «ليس دائماً» و «ليس مهما» و «ليس متىٰ» في المتّصلة و «ليس دائماً» خاصّةً في المنفصلة؛

و باقي الكلمات نحو: «إن» و «إذا» و «لو» في المتّصلة؛ و «إمّا» وحده في المنفصلة للإهمالِ إلّا إذا اقْترن به وضعٌ أو زمانٌ معيّنٌ؛ فتصير الشرطيّةُ مخصوصةً.

قال:

إشارةٌ

<إلىٰ تركيب الشرطيّات من الحمليّات>

يجب أن يُعلم أنّ الشرطيّات كلّها تنحلّ إلى الحمليّات؛ و لا تنحلّ في أوّل الأمر إلىٰ أجزاء بسيطة؛ و أمّا الحمليّات: فإنّها هي التي تنحلّ إلى البسائط أو ما في قوّةِ البسائط أوّلَ انحلالها؛ و الحمليّة إمّا أن يكونَ جزئاها

---

١. A: يتصو.

بسيطَين، كقولِنا: «الإنسانُ مشّاءٌ» أو في قوّةِ البسيط، كقولِنا: «الحيوانُ الناطقُ المائتُ مشّاءٌ» أو «منتقلٌ بنقلِ قدمَيه»؛ و إنّما كان هذا في قوّةِ البسيط؛ لأنّ المراد به شيءٌ واحدٌ في ذاتِه أو معنى يُمكن أن يُدلّ عليه بلفظٍ واحدٍ.

أقول:

لمّا كانت الشرطيّةُ مؤلّفةً من القضايا – إمّا /13B/ شرطيّات أو حمليّات أو مختلطة، كما يجيء بعد ذلك – فلا تنحلّ أوّلَ الانحلال إلى المفردات، بل تنحلّ إلى القضايا و بعد ذلك إلى المفردات أو ما في قوّةِ المفردات؛ و أمّا الحمليّات فهي تنحلّ أوّلَ الانحلال إلى المفردات أو في قوّتِها.

مثال ما ينحلّ إلى المفردات، كقولِنا: «الإنسانُ مشّاءٌ»؛ مثال ما ينحلّ إلىٰ مفردٍ و ما في قوّتِه، كقولِنا: «الحيوانُ الناطقُ المائتُ مشّاءٌ»؛ لأنّ الموضوع مركّبٌ لكنّه في قوّةِ المفرد؛ لأنّ المراد به الإنسان. مثال ما ينحلّ إلىٰ طرفَين كلّ منهما في قوّةِ المفرد قولُنا: «الحيوانُ الناطقُ المائتُ مشّاءٌ منتقلٌ بنقلِ قدمَيه هو الماشي»؛ و كلّ مركّبٍ يكون المرادُ به شيئاً واحداً في ذاتِه أو يكون معنى يُمكن أن يُعبّر عنه بلفظٍ واحدٍ فهو في قوّةِ المفرد.

قال:

إشارةٌ

<إلى العدول و التحصيل>

و ربّما كان التركيبُ من حرفِ السلب مع غيرِه كمَن يقول: «زيدٌ هو غيرُ بصير»؛ و نعني بـ«غير البصير» الأعمىٰ أو معنى أعمّ منه؛ و بالجملة أن يُجعل الغيرُ مع البصير و نحوه كشيءٍ واحدٍ ثمّ يثبته أو يسلبه؛[1] فيكون الغير ـ و بالجملة حرفُ السلب ـ جزءاً من المحمول؛ فإن أثبتَّ المجموعَ كان[2] إثباتاً و إن سلبتَه كان سلباً، كما تقول: «ليس زيدٌ غيرَ بصير».

---

۱. E: تثبته أو تسلبه. ۲. A: كا.

أقول:

قد مرّ أنّ الحمليّة إنّما تتركّب من المفردات أو ما في قوّتها؛ فمحمولُها إن كان مفرداً أو مركّباً ليس حرفُ السلب جزءاً منها سُمّيتْ «محصّلةً»، لكونِ محمولِها وجوديّاً، كقولِنا: «زيدٌ كاتبٌ»، «زيدٌ ليس بكاتبٍ»؛ و إن كان مركّباً جزؤه حرف النفي سُمّيّتْ «معدولةً»، لعدولِها عمّا هو الأصل و هو الوجوديُّ، كقولنا: «زيدٌ هو غيرُ بصير» أو «لا بصير» و «ليس زيدٌ غير بصير» أو «لا بصير».

قوله: «و نعني بغير البصير الأعمىٰ أو معنى أعمّ منه» يشير إلىٰ مذاهب الأقدمين في المعدولة؛ لأنّ:

[١.] منهم مَن فسّر المعدولةَ بأنّها التي يكون محمولُها عدمَ أمرٍ عامٍّ من شأنِه أن يكونَ له ذلك الأمرُ، كقولِنا: «زيدٌ غيرُ بصير»؛ و إن كان عدمَ أمرٍ فقط تكون محصّلةً سالبةً، كما يُقال: «الحجرُ غيرُ بصير»؛ فـ«غير بصير» في المعدولة – علىٰ هذا الرأي – يكون بمعنى الأعمىٰ؛ لأنّ المراد بـ«الأعمىٰ» ما لا يكون له البصرُ و يكون من شأنِه البصرُ.

[٢.] و منهم مَن فسرّها بأعمّ من هذا و هو أنّها التي يكون محمولُها عدمَ أمرٍ عمّا من شأنِه ذلك الأمر أو من شأنِ نوعِه أو من شأنِ جنسِه القريب؛ فعلىٰ هذا الرأيِ يكون قولُنا: «المرأةُ غيرُ مليح» معدولةً؛ لأنّ الملوحة وإن لم يكن من شأنِها لكنّه من شأنِ نـوعِها؛ و لم يكن قولُنا: «العقربُ – أو الخُلْد – غيرُ بصير» معدولةً؛ لأنّ البصر ليس من شأنِهما و لا من شأنِ نوعِهما.

[٣.] و منهم مَن فسرّها بأعمّ من هذا و هو أنّها التي يكون محمولُها عدمَ أمرٍ عمّا من شأنِه ذلك الأمر أو من شأنِ نوعِه أو شأنِ جنسِه القريب؛ فعلىٰ هذا يكون قولُنا: «العقربُ – أو الخلد – غيرُ بصير» معدولةً؛ لأنّ البصر من شأنِ جنسِهما القريب و هو أنّها التي ذلك الأمر من شأنِه أو من شأنِ نوعِه أو جنسِه قريباً كان أو بعيداً.

هذا تعريفُ ما في الكتاب؛ و سياقُ كلامِ الشيخ دالٌّ علىٰ أنّ قولَنا: «زيدٌ أعمىٰ» ليس بمعدولةٍ؛ إذ ليس في الأعمىٰ تركيبُ حرفِ السلب مع كلمةٍ أُخرىٰ؛ و الظاهر من كـلامِ الحكماءِ أنّه معدولةٌ؛ و يلزم أيضاً أن تكون القضيّة السالبة المحمول معدولةً و ليس كذلك؛

فإنّها في قوّةِ السالبة.

و صرّح الشيخُ في *الشفاء* بأنّ قولَنا: «كلّ ج هو ليس ب» سالبةٌ؛ فالصواب أن يُقال: المحمول إن كان عدميّاً و لم يكن بمعنى السلب تكون القضيّةُ معدولةً وإلّا كانتْ سالبةَ المحمول.

قال:

و يجب أن يُعلم أنّ حقَّ كلِّ قضيّةٍ حمليّةٍ أن يكونَ لها مع معنى المحمول و الموضوع، معنى الاجتماع بينهما و هو ثالث معنيَيهما؛ و إذا توخّى أن يطابقَ اللفظُ المعنى بعددِه استحقّ هذا الثالث لفظاً ثالثاً يدلّ عليه؛ و قد يُحذف ذلك في لغاتٍ[1] كما يُحذف تارةً[2] في لغةِ العرب أصلاً، كقولنا: «زيدٌ كاتبٌ»؛ و حقُّه أن يُقال: «زيدٌ هو كاتبٌ»؛ و قد لايُمكن حذفُه في بعضِ اللغات كما في الفارسيّة الأصليّة «است» في قولنا: «زيد دبير است»؛ و هذه اللفظةُ تُسمّىٰ «رابطةً».

أقول:

لمّا بيّن أنّ حرف السلبِ مهما كان جزءاً من المحمول كانت القضيّةُ معدولةً و إلّا فمحصّلة، وجب بيانُ ما يُعرف به الفرقُ بين ما يكون حرفُ السلب جزءاً للمحمول و بين ما لايكون؛ فنقول: ماهيّةُ الحمليّة مركّبةٌ من ثلاثةِ أجزاء: «الموضوع» و «المحمول» و «نسبة بينهما» بها يرتبط المحمول بالموضوع؛ فكما أنّ من حقِّ الموضوع و المحمول أن يُدلَّ عليهما بلفظٍ، فكذا من حقِّ النسبة أن يُدلَّ عليها أيضاً بلفظٍ ليكونَ اللفظُ مطابقاً للمعنى؛ و يُسمّىٰ ذلك اللفظ «رابطةً».

و قد تُحذف الرابطةُ في بعض اللغات كما في لغة العرب؛ إذ يصحّ أن يُقال: «زيدٌ كاتبٌ» و حينئذٍ تُسمّى القضيّة «ثنائيّةً»؛ و إن ذُكرت الرابطةُ كما يُقال: «زيدٌ هو كاتبٌ» تُسمّى «ثلاثيّةً»؛ و في بعضِ اللغات لايجوز حذفُها كما في الفارسيّة؛ فإنّه لايجوز حذفُ «است»

---

١. A: اللغات. ٢. A: زيادة.

من قولِنا: «زيد دبير است».

و الرابطة من الأدواة؛ لأنّها تدلّ على النسبة و النسبة لا تستقلّ بنفسِها؛ و هي قد تُوجد في صورةِ الاسمِ من المضمرات كـ«هو» و «هي» و غيرِ ذلك؛ و تُسمّىٰ «رابطةً غيرَ زمانيّةٍ»؛ و قد تُوجد في صورة كلمةٍ من الكلمات الوجوديّة ـ أي الأفعال الناقصة ـ كـ«كان» و «وجد»؛ و تُسمّىٰ «رابطةً زمانيّةً» لدلالتِها على الزمان.

قال:

فإذا دخل /14A/ حرفُ السلب على الرابطةِ فقيل مثلاً: «زيدٌ ليس هو بصيراً»، فقد دخل النفيُ على الإيجاب؛ فرفعَه و سلبَه؛ و إذا دخلت[١] الرابطةُ علىٰ حرفِ السلب جعلتْه جزءاً من المحمول؛ فكانت القضيّةُ إيجاباً مثل قولِك: «زيدٌ هو ليس[٢] ببصيرٍ»؛ و ربّما تضاعف في مثل قولِك «زيد ليس هو غير بصير»[٣]؛ فكانت الأولىٰ داخلةً على الرابطة للسلب؛ و الثانية داخلةً عليها الرابطة جاعلةً إيّاها جزءاً من المحمول؛ و القضيّة التي محمولُها كذا تُسمّىٰ «معدولةً» و «متغيّرةً» و «غير محصّلة»؛ و قد يُعتبر ذلك في جانب الموضوع أيضاً.

أقول:

إذا عرف ذلك فإذا كانت القضيّةُ ثلاثيّةً و قُدِّم حرفُ السلب على الرابطة، كقولِنا: «زيدٌ ليس هو ببصيرٍ» كانت القضيّة سالبةً محصّلةً؛ لأنّ السلب دخل على الربط الإيجابيّ؛ فرفعَه و سلبَه:

– و إن أُخِّر حرفُ السلب عنها، كقولِنا: «زيدٌ هو غيرُ بصير» كانت القضيّة موجبةً معدولةً؛ لأنّ الرابطة الإيجابيّة دخل على السلب و غيرِه؛ فربط[٤] مع ما بعده بالموضوع و جعله جزءاً من المحمول المربوط بالموضوع؛ و إذا دخل حرفُ السلب على الرابطة في

---

١. A: ادخلت. ٢. E: لا. ٣. E: ـ و ربّما تضاعف... غير بصير.

٤. A: + فربط.

هذا المثالِ تصير القضيّةُ سالبةً معدولةً؛ لأنّ حرف السلب الأولىٰ دخلتْ على الرابطة؛ فجعلت القضيّةَ سالبةً و الرابطة دخلتْ على حرفِ السلب الثانية؛ فجعلها جزءاً من المحمول. هذا إذا كانت القضيّة سالبةً.

- و إن تأخّر عنه لم يتميّز الإيجابُ العدوليُّ عن السلب المحصَّل إلّا بالنسبةِ أو بما اصطلحوا علىٰ أنّ «ليس» للسلبِ و «لا غير» للإيجابِ العدوليِّ.

و قد يقع العدولُ في جانبِ الموضوع؛ فإنّ حرفَ السلب قد يكون جزءاً من الموضوع و تسمّى القضيّةُ حينئذٍ «معدولةَ الموضوع»، كقولِنا: «اللابصيرُ أمّيٌّ»؛ و ليس فيه زيادةُ فائدةٍ؛ لأنّ الحكم إنّما يكون بمفهومِ المحمول علىٰ ذات الموضوع كما عرفتَ؛ فكونُ ذاتِ الموضوع و مفهومِ المحمول وجوديّاً أو عدميّاً يؤثّر في اختلافِ حالِ القضيّةِ؛ فإنّ حكمَ الوجوديّاتِ يغاير حكمَ العدميّاتِ بخلاف عنوان الموضوع؛ فإنّه إنّما يذكر لتوجّهِ الفعل نحوَ ذات الموضوع؛ فكونُه وجوديّاً أو عدميّاً لا يؤثّر فى القضيّة؛ و في القضايا الوصفيّة يكون الحكمُ بالحقيقة علىٰ ذات الموضوعِ و العنوانِ؛ و إنّما يكون شرطاً للحكمِ؛ و لا تفاوتَ في الشرط بين أن يكونَ عدميّاً أو وجوديّاً؛ و متىٰ أُطلقت القضيّةُ المعدولةُ فهي «معدولة المحمول».

قال:

فأمّا أنّ العدول يدلّ علىٰ العدم [١] المقابل للملكة أو علىٰ غيرِه حتّىٰ يكونَ «غير بصير» إنّما يدلّ على الأعمىٰ فقط أو علىٰ كلّ فاقدٍ للبصر من الحيوان [٢] طبقاً [٣] أو ما هو أعمّ من ذلك؛ فليس بيانُه على المنطقيّ، بل على اللغويّ بحسب لغةٍ لغةٍ؛ و إنّما يلزم المنطقيّ أن يضعَ أنّ حرفَ السلب إذا تأخّر عن الرابطة أو كان مربوطاً بها كيف كان؛ فالقضيّة [٤] إثباتٌ - صادقةً كانتْ أو كاذبةً - و أنّ الإثبات لايُمكن إلّا [٥] ثابت يتمثّل في الوجودِ أو

---

١. E: عدم.　٢. E: + ولو كان.　٣. E: طبعاً.

٤. E: فإنّ القضيّة.　٥. E: + على.

الوهمِ[١]؛ فثبت[٢] عليه الحكمُ بحسب ثباتِه؛ و أمّا النفيُ فيصحّ أيضاً من غير الثابت كان كونُه غيرَ ثابت واجباً أو غيرَ واجب.

أقول:

قد عُلم أنّ المحمول المعدول هو محمولٌ يكون حرفُ السلب جزءاً له كـ«غير بصير» أو «لا بصير». أمّا أنّه يدلّ علىٰ عدم البصر فقط أو علىٰ عدم البصر عمّا من شأنِه البصر حتّىٰ يدلَّ على الأعمىٰ أو عمّا من شأنِ جنسِه القريب الذي هو الحيوان أو ما هو أعمّ من ذلك ـ كما مرّ من مذاهب الأقدمين ـ فليس بيانُه على المنطقيّ، بل على اللغويّ بحسب اللغة؛ و إنّما يلزم على المنطقيّ أن يبيّنَ أنّ حرفَ السلب إذا تأخّر عن الرابطةِ أو كان[٣] مربوطاً على الموضوع بالرابطة، كيف ما كان كما في الفارسيّة: «زيد نابيناست»؛ إذ يتعيّن بالنيّةِ أو الاصطلاحِ ـ كما مرّ ـ كانت القضيّةُ موجبةً سواء كانتْ صادقةً أو كاذبةً؛ و هذا فرقٌ بحسب اللفظ.

و أمّا بحسب المعنى فهو أن يبيّنَ أنّ الإيجاب ـ سواء كان معدولاً أو محصّلاً ـ لا يُمكن إلّا علىٰ موضوعٍ ثابتٍ في الخارج أو الذهن؛ لأنّ ثبوتَ شيءٍ لآخر فرعُ ثبوتِه في نفسِه؛ فيُحكم عليه بالإيجاب بحسب ثبوتِه في الخارج إن كان الموضوع في الخارج و في الذهن إن كان [الموضوع] في الذهن؛ و أمّا النفيُ فيصحّ من الثابت و من غير الثابت أيضاً ـ كان كونُه غيرَ ثابتٍ واجباً كما في الممتنعات أو غيرَ واجبٍ كما في الممكنات ـ؛ فلهذا كانت السالبة المحصّلة أعمّ من الموجبة المعدولة و بالعكس إذا تشاركا في الموضوع و تباينا في المحمول.

فاعلمْ أنّ الشيخ ذكر في *الشفاء* أنّ المحمول المعدول إنّما يدلّ علىٰ عدمِ الملكة فقط؛ إذ يصدق «الجوهرُ لا عرض و كلّ لا عرضٍ غنيٌّ من الموضوع» ينتج: «الجوهرُ غنيٌّ عن الموضوع» و لا ينتج إلّا و الصغرىٰ موجبة؛ فحينئذٍ يكون قولُنا: «الجوهرُ لا عرض» موجبةً معدولةً مع أنّ العرض ليس من شأنِه الجوهر و لا من شأنِ نوعِه أو جنسِه؛ و فيه بحثٌ؛ لجوازِ أن تكونَ الصغرىٰ موجبةً سالبةَ المحمول لا معدولة؛ و حينئذٍ ينتج.

---

١. E: وجود أو وهم.　　٢. E: فيثبت.　　٣. A: كا.

قال:

إشارةٌ

<إلى القضايا الشرطيّة >

إعلمْ أنّ المتّصلاتِ و المنفصلاتِ من الشرطيّاتِ قد تكون مؤلَّفةً من حمليّاتٍ و من شرطيّاتٍ و من خلطٍ؛ فإنّك إذا قلتَ: «إن كانت كلّما كانت الشمسُ طالعةً فالنهارُ موجودٌ/14B/؛ فإمّا أن تكونَ الشمسُ طالعةً و إمّا أن لايكونَ النهارُ موجوداً»؛ فقد ركّبتَ متّصلةً من متّصلةٍ و منفصلةٍ؛ و إذا قلتَ: «إمّا أن يكونَ إن كانت الشمسُ طالعةً فالنهارُ موجودٌ و إمّا أن لايكونَ إن كانت الشمسُ طالعةً فالليلُ موجودٌ[١]» فقد[٢] ركّبتَ المنفصلةَ من متّصلتَين؛ و إذا قلتَ: «إن كان هذا عدداً فهو إمّا زوجٌ و إمّا فردٌ» فقدركّبتَ المتّصلةَ من حمليّةٍ و منفصلةٍ؛ و كذا عليك أن تعدّ من نفسِك سايرَ الأقسام.

أقول:

الشرطيّة – متّصلةً كانت أو منفصلةً – قد تركّبت:

[١.] من حمليّتَين

[٢.] و من متّصلتَين

[٣.] و من منفصلتَين

[٤.] و من حمليّةٍ و متّصلةٍ

[٥.] و حمليّةٍ و منفصلةٍ

[٦.] و متّصلةٍ و منفصلةٍ

فهذه ستّةُ أقسامٍ:

[١.] مثال المركّبة من حمليّتَين: قد مرّ.

[٢.] مثال المركّبة من متّصلتَين:

---

١. E: معدوم.   ٢. E: قد.

ـ أمّا المتّصلة فكقولنا: «إن كان كلّما كانت الشمسُ طالعةً فالنهارُ موجودٌ؛ فقد يكون إذا كان النهارُ موجوداً فالشمس طالعةً.»

ـ و أمّا المنفصلة فكقولنا: «إمّا أن يكون إن كانت الشمس طالعةً فالنهار موجودٌ و إمّا أن يكون إن كانت الشمس طالعةً فالليل موجودٌ.»

[٣.] مثال المركّبة من منفصلتَين:

ـ أمّا المتّصلة فكقولنا: «إن كان إمّا أن تكونَ الشمسُ طالعةً أو لا يكون النهارُ موجوداً؛ فإمّا أن لا تكونَ الشمسُ طالعةً أو النهارُ موجودٌ».

ـ و أمّا المنفصلة فكقولنا: «إمّا أن يكونَ العددُ إمّا زوجاً أو فرداً و إمّا أن يكونَ زوجاً أو منقسماً بمتساويَين.»

[٤.] مثال المركّبة من حمليّةٍ و متّصلةٍ:

ـ أمّا المتّصلة فكقولنا: «إن كان طلوعُ الشمس ملزوماً لوجودِ النهار؛ فكلّما كانت الشمسُ طالعةً فالنهارُ موجودٌ.»

ـ أمّا المنفصلة فكقولنا: «إمّا أن يكونَ طلوعُ الشمس ملزوماً لوجودِ النهار أو ليس كلّما كانت الشمسُ طالعةً فالنهارُ موجودٌ.»

[٥.] مثال المركّبة من حمليّةٍ و منفصلةٍ:

ـ أمّا المتّصلة فكقولنا: «إن كان طلوعُ الشمس ملزوماً لوجودِ النهار؛ فإمّا أن تكونَ الشمسُ طالعةً أو لا يكون النهارُ موجوداً و إن كان هذا عدداً فهو إمّا زوجٌ أو فردٌ.»

ـ أمّا المنفصلة فكقولنا: «إمّا أن يكونَ هذا عدداً و إمّا أن يكونَ ليس بزوجٍ أو ليس بفردٍ.»

[٦.] مثال المركّبة من متّصلةٍ و منفصلةٍ:

ـ أمّا المتّصلة فكقولنا: «إن كان كلّما كانت الشمسُ طالعةً فالنهارُ موجودٌ؛ فإمّا أن تكونَ الشمسُ طالعةً أو لا يكون النهارُ موجوداً.»

ـ أمّا المنفصلة فكقولنا: «إمّا كلّما كانت الشمسُ طالعةً فالنهارُ موجودٌ و إمّا أن تكونَ الشمسُ طالعةً أو يكونَ النهارُ موجوداً.»

و لمّا كان المقدّمُ في المتّصلة متميّزاً عن الثاني بالطبع؛ لأنّه مستلزمٌ أو مستصحبٌ و

التالي لازمٌ أو مصاحبٌ دون المنفصلة؛ فإنّ كلّاً منهما معاندٌ للآخر؛ كانت الأقسامُ الثلاثةُ الأخيرةُ – أي المركّبة من حمليّةٍ و متّصلةٍ، و منفصلةٍ و متّصلةٍ، و منفصلةٍ – تصير في المتّصلة مضاعفةً بأن تكونَ الحمليّةُ في القسم الأوّل – مثلاً – تارةً مقدّماً و تارةً تالياً و كذا في القسمَين الباقيَين؛ فحينئذٍ يكون أقسامُ تركّبِ المتّصلةِ تسعةً و أقسامُ تركّبِ المنفصلةِ ستّةً؛ و لمّا كان كلُّ واحدٍ من الحمليّة و المتّصلة و المنفصلة مهملةً و محصورةً و مخصوصةً موجبةً و سالبةً يصير أقسامُ تركّبِ الشرطيّةِ كثيرةً.

و في ما ذكرناه كفايةٌ.

قال:

و المنفصلات[1] منها حقيقيّةٌ و هي التي يُراد فيها بـ«إمّا» أنّه لايخلو الأمر من أحدِ الأقسام البتّة، بل يوجد واحدٌ منها؛ و ربّما كان الانفصالُ إلىٰ جزئَين و ربّما كان إلىٰ أكثر و ربّما كان غيرَ داخلٍ في الحصر.

أقول:

المنفصلةُ إمّا حقيقيّةٌ أو مانعةُ الجمع أو مانعةُ الخُلوّ؛ لأنّ الحكم بالمبائنةِ بين طرفَي المنفصلةِ الموجبةِ إمّا أن يكونَ بمعنى أنّهما لا يجتمعان و لا يرتفعان؛ و تُسمّىٰ «حقيقيّةً» أو بمعنى أنّهما لايجتمعان فقط؛ و تُسمّىٰ «مانعةَ الجمع» أو بمعنى لايرتفعان فقط؛ و تُسمّىٰ «مانعةَ الخُلوّ»؛ فالحقيقيّةُ الموجبةُ ما يُحكم فيها بأنّ أحدَ الأجزاء صادقةٌ البتّة فقط و هي لاتركّب إلّا من نقيضَين أو من أحدِ النقيض و مساويِ الآخر إن كانت عناديّةً.

ـ مثال الأوّل: «العدد إمّا زوجٌ أو ليس بزوجٍ.»

ـ مثال الثاني: «العدد إمّا زوجٌ أو فردٌ.»

و قد تكون في تركيبِها أجزاءٌ متكثّرةٌ – متناهيةٌ أو غيرُ متناهية – لكن حاصلها يرجع إلىٰ جزئَين أحدهما منفصلةٌ؛ و ذلك لأنّ الانفصال الحقيقيّ لايُمكن أن يتحقّقَ إلّا بين الجزئَين؛ إذ لو فرضناه بين ثلاثةٍ كـ«أ» و «ب» و «ج» يلزم خلافُ المفروض؛ لأنّ «أ» لابدّ

---

١. E: فالمنفصلات.

و أن يستلزمَ ببعضِ «ب» وإلّا لجاز اجتماعُ «أ» و «ب»؛ فلايكون بينهما انفصالٌ حقيقيٌّ؛ و إذا كان «أ» مستلزماً لنقيضِ «ب» فلايخلو إمّا أن يكونَ نقيضُ «ب» مستلزماً لـ«ج» أو لا. فإن كان مستلزماً يكون «أ» مستلزماً لـ«ج»؛ فلايكون بينهما انفصالٌ حقيقيٌّ؛ و إن لم يكن مستلزماً جاز اجتماعُ نقيضِ «ب» مع نقيضِ «ج»؛ فلايكون بين «ب» و «ج» انفصالٌ حقيقيٌّ؛ و الكلُّ خلفٌ.

ـ مثالُ ما يكون من أجزاء متناهية قولُنا: «الزاويةُ إمّا قائمةٌ أو حادّةٌ أو منفرجةٌ.» قولنا: «إمّا حادّةٌ أو منفرجةٌ» منفصلةٌ مانعةُ الجمع بينها و بين قولِنا: «الزاويةُ قائمةٌ» انفصالٌ حقيقيٌّ.

ـ مثالُ ما يكون من من أجزاءٍ غيرِ متناهية قولُنا: «العدد إمّا اثنان و إمّا ثلاثة أو أربعة أو خمسة إلىٰ غير نهاية.» فقولُنا: «إمّا ثلاثة أو أربعة أو خمسة» – و على هذا – منفصلةٌ مانعةُ الجمع من أجزاءٍ غيرِ متناهية؛ و مانعة[1] الجمع جاز تركُّبها من أجزاءٍ متكثّرةٍ كما يجيء.

قال:

و منها غيرُ حقيقيّةٍ مثل التي يُراد فيها بـ«إمّا» معنى منعِ الجمع فقط دون منعِ الخُلوّ عن الأقسام مثل قولِك في جواب مَن يقول: «إنّ هذا الشيءَ حيوانٌ شجرٌ»، «إنّه إمّا أن يكونَ حيواناً و إمّا أن يكونَ شجراً»؛ و كذلك جميعُ ما يشبهه؛ و منها ما يُراد فيها بـ«إمّا» منعُ الخُلوّ /15A/ و إن كان يجوز اجتماعُهما؛ و هو جميع ما يكون تحليلُه يؤدّي إلىٰ حذفِ جزءٍ من الانفصالِ الحقيقيِّ و إيراد لازمه[2] إذا لم يكن مساوياً له، بل أعمّ، مثل قولِهم: «إمّا أن يكونَ زيدٌ في البحر و إمّا أن لايغرقَ»؛ أي إمّا أن لايكونَ في البحر؛ فيلزمه أن لايغرقَ.[3]

و أمّا المثال الأوّل فقد كان الموردُ فيه[4] إنّما يُمكن مع النقيضِ ليس ما

---

١. A: المانعة.	٢. E: بدله.	٣. E: ـ أي إمّا ... لايغرق.

٤. E: + ما.

يلزم النقيض و كان[1] يمنع الجمعَ و لايمنع الخُلوَّ و هـذا يـمنع الخُـلوَّ و لايمنع الجمعَ.

أقول:

[۱.] أمّا مانعةُ الجمع فمثلُ قولِك في جواب مَن يقول: «إنّ هذا الشيءَ حيوانٌ شجرٌ معاً»، «إنّه إمّا حيوانٌ أو شجرٌ».

و هي إنّما تتركّب من أجزاء كلٍّ منها أخصّ من نقيض الآخر كالحيوانِ في مثالِنا؛ فإنّه أخصّ من اللاشجرِ و الشجرُ أخصّ من اللاحيوانِ؛ فيمتنع اجتماعُهما؛ إذ يمتنع اجتماعُ الشيءِ مع الأخصِّ من نقيضِه؛ و جاز ارتفاعُهما؛ لأنّ الأعمَّ جاز أن يجتمعَ مـع نـقيضِ الأخصِّ؛ و هذه المنفصلةُ إنّما يقع في الأكثر جواباً للسؤال تحقيقاً أو تقديراً.

[۲.] و أمّا مانعةُ الخُلوّ فقولنا: «هذا إمّا لا حيوان أو لا شجر أو زيدٌ إمّا في البـحر أو لا يغرق» أي زيدٌ إمّا في البحر أو لا في البحر؛ و قـولنا: «لا فـي البـحر» يـلزمه قـولُنا: «لا يغرق»؛ لأنّها إنّما تتركّب من أجزاء كلٍّ منها أعمّ من نقيضِ الآخر حتّىٰ يمتنعَ الخُلوّ، لامتناعِ اجتماعِ الشيءِ مع الأخصِّ من نقيضِه؛ و جاز اجتماعُهما، لجوازِ اجتماعِ الأعمِّ مع نقيضِ الأخصِّ.

و كلٌّ من مانعةِ الجمع و مانعةِ[2] الخُلوّ جاز أن يتركّبَ مـن أكـثر مـن جـزئَين؛ لأنّ الماهيّات متبائنة[3] كلّ منها من نقيض الأُخرىٰ؛ فتتركّب منها مانعةُ الجمع و من نقائضِها مانعةُ الخُلوّ.

فهذه ماهيّات الموجبات الثلاث؛ و أمّا سالبة كلّ قسمٍ فهي دفعُ ما حُكم في الموجبة، كقولِنا: «ليس إمّا أن يكونَ كذا أو كذا.»

قال:

و قد يكون لغيرِ الحقيقيّ أصنافٌ أُخر؛ و في ما أوردناه هـٰهنا كـفايةٌ؛[4] و يجب عليك أن تجريَ أمرَ المتّصل في الحصرِ و الإهـمالِ و التـناقضِ و

---

۱. A: فكان.　۲. A: المانعة.　۳. A: المتبائنة.

٤. E: فيما ذكرناه كفاية.

العكسِ مَجرى الحمليّات علىٰ أن يكونَ المـقدّمُ كـالموضوعِ و التـاليُ كالمحمولِ.

أقول:

قد يرد كلٌّ من مانعةِ الجمع و مانعةِ الخلوّ بصيغٍ أُخرىٰ بدون لفـظةِ «إمّـا» و تُسـمّىٰ «محرّفةً»، كقولِنا: «لا يكون أ ب» و «يكون ج د»؛ فإنّه في قوّةِ عنادِ الجمع بين «أ ب» و «ج د»؛ و إذا بدّلت الواو بـ«أو»، كقولِنا: «لا يكون أ ب» أو «يكون ج د» يكون في قوّةِ عنادِ الخُلوّ بين «لا يكون أ ب» و «ج د»؛ و كذا إذا بدّلت بـ«حتّىٰ» أو «إلّا»، كقولِنا: «لا يكون أ ب حتّىٰ يكونَ ج د» أو «إلّا أن يكونَ ج د»؛ فإنّه في قوّةِ عنادِ الجمعِ بين «أ ب» و «ليس ج د»؛ و قوّة عناد الخُلوّ هو «لا يكون أ ب» و «لا يكون ج د» و كقولِنا: «يكون أ ب حـتّىٰ يكونَ ج د» و هو في قوّةِ عنادِ الجمعِ بين «أ ب» و «ج د».

و يكون حالُ المتّصلةِ في الحصرِ و الخصوصِ و الإهمالِ و التناقضِ و العكسِ حالَ الحمليّات؛ و يكون المقدّمُ فيها كالموضوعِ و التاليُ كالمحمولِ.

و قد مرّ بيانُ الحصرِ و الخصوصِ و الإهمالِ؛ و سيجيء بيانُ التناقض و العكوس في موضعِه.

و إنّما خصّ الشيخُ ذكرَ المتّصلةِ؛ لأنّ هذا المجموع إنّما يكون في المتّصلة؛ إذ العكس لا يكون في المنفصلة؛ لعدمِ تميّزِ المقدّم فيها عن التالي، كما مرّ.

قال:

إشارةٌ

<إلىٰ هيئاتٍ تلحق القضايا >

<و[1] تجعل لها أحكاماً خاصّة في الحصر و غيره >

إنّه قد تُزاد في الحمليّات لفظةُ «إنّما»؛ فيُقال: «إنّما يكون الإنسانُ حيواناً» و «إنّما يكون بعضُ الناس كاتباً»؛ فيتبع ذلك زيادة في المـعنى لم يكـن

---

١. A: – و.

مقتضاه قبل هذه الزيادةِ بمجرّدِ الحملِ؛ لأنّ هذه الزيادةَ تجعل الحملَ مساوياً أو خاصّاً بالموضوعِ؛ و كذلك قد نقول: «الإنسانُ هو الضحّاكُ ـ بالألف و اللام في لغة العرب ـ» فيدلّ علىٰ أنّ المحمول مساوٍ للموضوعِ؛ و كذلك نقول[١]: «ليس إنّما يكون الإنسانُ حيواناً» و[٢] نقول: «ليس الإنسانُ هو الضحّاكُ»؛ و يدلّ علىٰ سلبِ الدلالة الأولىٰ في الإيجابَين؛ و نقول أيضاً: «ليس الإنسانُ إلّا الناطق»؛ فيُفهم منه أحدُ معنيَين: أحدهما أنّه ليس معنى الإنسان إلّا معنى الناطق و ليس تقتضي الإنسانيّةُ معنى آخر؛ و الثاني أنّه ليس يوجد إنسانٌ غيرُ ناطقٍ، بل كلُّ إنسانٍ ناطقٌ.

أقول:

قد تُزاد في الحمليّات ألفاظٌ يُفيدها أحكاماً زائدةً علىٰ ما يُفيدها نفسُ الجهات:

منها: لفظةُ «إنّما»؛ و هي تفيد حصرَ ما يليها في ما بعدِه؛ فإذن «إنمّا الكاتبُ إنسانٌ» و «إنّما ضرب زيدٌ» يُفيد حصرَ الكاتبِ في الإنسانِ و حصرَ الضربِ في زيد؛ لأنّه بمعنى «ما الكاتب إلّا الإنسان» و «ما ضرب إلّا زيدٌ». فإذا دخلتْ على الرابطة تفيد حصرَ حملِ المحمولِ في الموضوع، كقولِنا: «إنّما يكون بعضُ الناس كاتباً»؛ لأنّ معناه ما يكون إلّا بعض الناس كاتباً؛ و إذا حصر حمل المحمولِ في الموضوع فلايكون أعمّ من الموضوعِ؛ فيكون إمّا مساوياً له أو أخصّ؛ فعُلم أنّ لفظةَ «إنّما» إذا دخلتْ تجعل الحملَ مساوياً أو خاصّاً بالموضوع.

و منها: «الألف و اللام»؛ فإنّه إذا دخل على المحمولِ يُفيد حصرَه في الموضوع و مساواتِها كما مرّ، كقولِنا: «الإنسانُ هو الضحّاكُ» و إذا دخل السلبُ على الإيجابَين رفعهما، كقولِنا: «ليس إنّما يكون الإنسانُ حيواناً» و «ليس الإنسانُ هو الضحّاكُ».

و منها: دخولُ النفيِ في الأوّل و الاستثناء في الثاني، كقولِنا: «ليس الإنسانُ إلّا الناطق»؛ فإنّه يُفهم منه أحدُ المعنيَين:

أحدهما: أنّه ليس معنى الإنسانِ إلّا الناطق؛ يعنى ليس الإنسان شيئاً آخر غير الناطق؛

---

١. A: نقو. ٢. E: أو.

فيُفهم اتّحادُهما في المعنى، كقولِنا: «ليس الإنسانُ إلّا البشر».

الثاني: أنّه ليس يوجد إنسانٌ غير ناطق؛ أي كلُّ إنسانٍ ناطقٌ.

هذا إذا كانا اسمَين؛ أمّا إذا كان أحدُهما فعلاً لايُفهم المعنيان، بل يُفهم انحصارُ الأوّلِ في الثاني، كقولنا: «ليس يضرب إلّا زيدٌ» و «ليس زيدٌ إلّا يضرب».

قال:

و نقول في الشرطيّات أيضاً: «لمّا كان النهارُ/15B/راهناً كانت الشمسُ طالعةً»؛ و هذا يقتضي مع إيجابِ الاتّصال دلالةَ تسليمِ المقدّم و وضعِه ليتسلّم منه وضع التالي.

و كذلك نقول: «ليس يكون النهارُ موجوداً إلّا و الشمس طالعة» نريد به: «لمّا كان النهارُ موجوداً فالشمسُ طالعةٌ»؛ فيُفيد هذا القولُ حصراً في الفحوىٰ.

و نقول أيضاً: «لايكون النهارُ موجوداً أو تكون الشمسُ طالعةً» و هو قريبٌ من ذلك.

و نقول أيضاً: «لايكون هذا العددُ زوجَ المربّع و هو فردٌ»؛ هذا في قوّةِ قولِك: «إمّا أن لايكونَ[١] هذا العددُ زوجَ المربّع و إمّا أن لايكونَ فرداً».

أقول:

قد يُزاد أيضاً في الشرطيّات المتّصلة و المنفصلة ما يزيد في أحكامِها:

منها: «لمّا» في المتّصلة؛ فإنّه يُفيد مع إفادة الاتّصال وضعَ المقدّمِ لوضعِ التالي؛ فإذا قلنا: «لمّا كان النهارُ راهناً ـ أي ثابتاً ـ كانت الشمسُ طالعةً» أي «إن كان النهارُ موجوداً فالشمسُ طالعةٌ؛ و النهارُ موجودٌ؛ فالشمسُ طالعةٌ»؛ و إذا دخل السلبُ علىٰ ذلك يُفيد سلبَ الاتّصالِ فقط؛ فإذا قيل: «ليس لمّا كان النهارُ موجوداً فالشمسُ طالعة» يُفيد سلبَ الاتّصالِ فقط؛ فلم يتقابل إيجابُه و سلبُه.

---

١. E: يكون.

و منها: النفيُ مع الاستثناءِ يُفيد اللزومَ الكلّيَّ، كقولِنا: «ليس يكون النهارُ موجوداً إلّا و تكون الشمسُ طالعةً»؛ فإنّه يُفيد حصرَ وجودِ النهارِ في أوقاتِ طلوعِ الشمس؛ فيصدق «كلّما كان النهارُ موجوداً فالشمسُ طالعةٌ»؛ و يُفيد هذا المعنى قولُنا: «لا يكون النهارُ موجوداً أو تكون الشمسُ طالعةً»؛ لأنّ هٰهنا بمعنى «حتّىٰ»؛ فيكون معناه «لا يكون النهارُ موجوداً حتّىٰ تكونَ الشمسُ طالعةً»؛ فيُفيد اللزومَ الكلّيَّ.

و منها: حرفُ السلب و الواو، كقولِنا: «لا يكون هذا العددُ زوجَ المربّع و هو فردٌ»؛ فإنّه في قوّةِ مانعةِ[1] الخُلوّ بين نقيضَي الطرفَين؛ لأنّ هٰهنا يُفيد منعَ الجمع بين الطرفَين؛ لأنّ زوجَ المربّعِ لا يكون فرداً؛ و منعُ الجمعِ بين الطرفَين يوجب منعَ الخُلوّ بين نقيضَيهما. مثال الآخر: «لا يكون زيدٌ في الدار و عمروٌ فيها».

و اعلمْ أنّ كلّ عددٍ فردٍ يكون مربّعُه فرداً؛ لأنّ مربّعَ كلِّ عددٍ هو تضعيفُ ذلك العددِ بعدّةِ آحادِه؛ فلو كان العددُ فرداً يكون عدّةُ آحادِه فرداً و تضعيف بعده فردٌ يُفيد عدداًفرداً.

قال:

إشارةٌ
إلىٰ شروط القضايا

يجب أن يراعىَ في الحمل و الاتّصال و الانفصال حالَ الإضافة، مثل أنّه إذا قيل: «هو والدٌ» فليُراع لمَن؛ و كذلك الوقت و المكان و الشرط مثل أنّه إذا قيل: «كلُّ متحرّكٍ متغيّرٌ» فليُراع مادام متحرّكاً؛ و كذلك ليُراع حال الجزءِ و الكلِّ، و حال القوّةِ و الفعلِ؛ فإنّه إذا قيل: «إنّ الخمرَ مُسكِرٌ» فليُراع إمّا بالقوّة أو بالفعل، و الجزء اليسير أو المبلغ الكثير؛ فإنّ إهمال هذه المعاني ممّا يوقع غلطاًكثيراً.

أقول:

يجب في القضايا رعايةُ أُمورٍ لو لم تُراع[2] لما أُمن الغلط في التناقض و العكوس؛ و هي ستّةٌ:

---

١. A: المانعة.	٢. A: ترع.

[١.] حال الإضافة: كما إذا قيل: «زيدٌ هو والدٌ»؛ فيجب أن يُراعى أنّه والدٌ لمَن؟

[٢.] الوقت: فإذا قيل: «القمرُ منخسفٌ»؛ فليُراع في أيّ وقتٍ؟ فإنّه يختصّ بوقتٍ يتوسّط الأرضُ بينه و بين الشمس.

[٣.] المكان: كما يُقال: «السقمونيا أسهل الصفراء»؛ فليُراع في أيّ مكانٍ؟ إذ يُقال إنّه لايعمل في الصَّقلاب [1] و «زيدٌ كاتبٌ»؛ فليُراع في أيّ مكانٍ؟

[٤.] حال الشرط: و قد ذكر في الكتاب.

[٥.] حال الجزء و الكلّ: فإذا قيل: «الزنجيُّ أسود»؛ فليُراع بعضه؛ و «النارُ ليسود»؛ فليُراع كلّه.

[٦.] القوّة و الفعل، و القليل و الكثير: فإذا قيل: «الخمرُ مُسكِرٌ»؛ فليُراع بالفعل أو بالقوّة و الجزء اليسير أو المبلغ الكثير؟

---

١. دهخدا در فرهنگ خود در ذيل مدخل «صقلاب» تصريح دارد كه حرف آغازين اين واژه به فتح و كسر خوانده مى شود. سپس از *حدود العالم* (ص ١٠٧) چنين نقل مى‌كند: «صقلاب ناحيتى است مشرق وى بلغار اندرونى است و بعضى از روس؛ و جنوب وى بعضى از درياى كرز است و بعضى از روم؛ و مغرب وى و شمال وى همه بيابانهاى ويرانى شمال است ...»

قال:

النَّهج الرابع
[في موادّ القضايا و جهاتها]

إشارةٌ
<إلىٰ موادّ القضايا >

لايخلو المحمولُ في القضيّة أو[1] ما يشبهه ـ سواء كانت موجبةً أو سالبةً ـ من أن تكونَ نسبتُه إلى الموضوع نسبةَ ضروريّ[2] الوجود في نفس الأمر، مثل «الحيوان» في قولنا: «الإنسانُ حيوانٌ» أو «الإنسانُ[3] ليس بحيوانٍ» أو نسبةَ ما ليس بضروريٍّ[4] لا وجوده و لا عدمه، مثل «الكاتب» في قولنا: «الإنسانُ كاتبٌ» أو «ليس بكاتبٍ» أو نسبةَ ضروريِّ العدم، مثل «الحجر» في قولنا: «الإنسانُ حجرٌ»، «الإنسانُ ليس بحجرٍ»؛ فجميعُ موادّ القضايا هي هذه: مادّة «واجبة» و مادّة «ممكنة» و مادّة «ممتنعة»؛ و نعني بـ«المادّة» هذه الأحوالَ الثلاثةَ التي تصدق عليها في الإيجابِ و السلبِ[5] هذه الألفاظُ[6] الثلاثةُ لو صرّح بها.

أقول:

نسبةُ محمولِ القضيّة أو ما يشبهه – و هو التالي – إلى الموضوع أو ما يشبهه – و هو

---

١. E: و.
٢. A: الضروري.
٣. E: ـ الانسان.
٤. A: ضرورياً.
٥. A: – و السلب.
٦. A: ـ الألفاظ.

المقدّم – في نفس الأمر لا يخلو من أن يكونَ:

[۱.] «بالوجوبِ»؛ و هو أن يكونَ ضروريَّ الوجود؛

[۲.] أو «بالامتناعِ» و هو أن يكونَ ضروريَّ العدم؛

[۳.] أو «بالإمكانِ» و هو أن لا يكونَ ضروريَّ الوجود و لا ضروريَّ العدم، سواء كانت القضيّةُ موجبةً أو سالبةً.

[۱.] أمّا النسبة الوجوبيّة: فكما للحيوان بالقياس إلى الإنسان؛ فإنّه ضروريُّ الوجود، سواء قلنا: «الإنسانُ حيوانٌ» أو «ليس بحيوانٍ».

[۲.] و أمّا النسبة الامتناعيّة: فكما للحجر.

[۳.] و أمّا النسبة الإمكانيّة: فكما يكون الكاتبُ بالقياس إلى الإنسان؛ فإنّه ليس ضروريَّ الوجود و لا ضروريَّ العدم، سواء «الإنسانُ كاتبٌ» أو «ليس بكاتبٍ».

فجميع موادّ القضايا ثلاثةٌ: مادّة الوجوب و مادّة الامتناع و مادّة الإمكان.

و المراد بـ«المادّة» هذه الأحوال الثلاثة – أي الوجوب و الامتناع و الإمكان – التي تصدق ألفاظُها على نسبةِ المحمول إلى الموضوع في الإيجاب لو صرّح؛ و ذلك لأنّ الوجوبَ إنّما يصدق حيث تقول: «الإنسانُ حيوانٌ»؛ إذ حالةُ السلبِ لا يُصدّق الوجوبَ، بل الامتناع؛ و كذا الامتناع إنّما يصدق حيث تقول: «الإنسانُ حجرٌ»؛ فإنّ حالة السلب لا يُصدّق الامتناعَ، بل الوجوب؛ /16A/ و الإمكانُ يصدق في الحالَين.

و كذا نسبةُ التالي إلى المقدّم لا تخلو من أحدِ هذه الثلاثةِ، كقولِنا: «كلّما كان الشيءُ إنساناً فهو حيوانٌ بالضرورة» و «ليس بحجرٍ بالضرورة» و «كاتبٌ بالإمكان».

و اعلمْ أنّ ضرورةَ وجودِ المحمول للموضوع أو ضرورةَ عدمِه عنه:

[۱.] قد تكون لذاتِ الموضوع من حيث هي، كضرورةِ وجودِ الحيوان للإنسان؛ و الوجودِ للباري؛ و ضرورةِ عدمِ الحجر للإنسان؛ و الحدوثِ للباري؛

[۲.] و قد تكون بوجهٍ آخر لا بالذات، كضرورةِ وجودِ الأُمّي للأَكْمَة [1] و ضرورةِ عدمِه للكاتب.

---

۱. يعني نابينا.

و ظاهرُ قولِ الشيخ دالٌّ علىٰ أنّ المراد بـ«الضرورة» - هٰهنا - أعمّ من أن يكونَ لذاتِ الموضوع أو لغيرِها؛ و أيضاً لو اعتبرت الأوّل لما صحّ الاستدلالُ بالإمكان علىٰ أنّ الممكنَ لايلزم من فرضِ وقوعِه محالٌ؛ و ذلك لأنّه لو اعتبرت الأوّل فحينئذٍ يكون سلبُ الأُمّي عن الأكمة و إيجابُه على الكاتب ممكناً؛ لأنّ وجودَ الأُمّي للأكمهِ و عدمَه للكاتب ليس بضروريٍّ بالتفسير الأوّل؛ فيكون ممكناً مع أنّه لو فُرض وقوعُ شيءٍ منها يلزم المحالُ.

و إذا عرفتَ «المادّة» فالجهة هي ما يتصوّر العقلُ عند النظر في القضيّة من الموادّ الثلاث، سواء يُلفظ به أو لا؛ و سواء طابقت المادّةَ أو لا.

قال:

إشارةٌ

<إلىٰ جهات القضايا و الفرق بين المطلقة و الضروريّة >

كلُّ قضيّةٍ فإمّا [1] مطلقةٌ عامّةُ الإطلاق؛ و هي التي بُيّن فيها حكمٌ من غيرِ بيانِ ضرورتِه أو دوامِه أو غير ذلك من كونِه حيناً من الأحيان أو علىٰ سبيلِ الإمكان؛ و إمّا أن يكونَ قد بُيّن فيها شيءٌ من ذلك إمّا ضرورةٌ و إمّا دوامٌ من غيرِ ضرورةٍ و إمّا وجودٌ من غيرِ دوامٍ و ضرورةٍ.

و الضرورةُ قد تكون على الإطلاق كقولِنا: «اللّه تعالىٰ حيٌّ» [2] و قد تكون معلّقةً بشرطٍ؛ و الشرط إمّا دوامُ وجودِ الذات مثل قولِنا: «الإنسانُ بالضرورة جسمٌ ناطقٌ»؛ و لسنا نعني به أنّ الإنسانَ لم‌يزل و لايزال جسماً ناطقاً؛ فإنّ هذا كاذبٌ علىٰ كلِّ شخصٍ إنسانيّ، بل نعني به أنّه مادام موجود الذات إنساناً فهو جسمٌ ناطقٌ؛ و كذلك الحال في كلِّ سلبٍ يشبه هذا الإيجابَ.

أقول:

القضيّةُ إمّا مطلقةٌ عامّةٌ أو موجّهةٌ.

---

١. E: كلّ قضيّة فهي إمّا.	٢. A: - كقولنا اللّه تعالى حيّ.

و المطلقةُ العامّةُ هي التي يُحكم فيها بثبوتِ المحمولِ للموضوع أو سلبِه عنه من غيرِ بيانِ أنّ ذلك الثبوتَ أو السلبَ ضروريٌّ أو لا ضروريٌّ، دائمٌ أو لا دائمٌ، في وقتٍ من الأوقات أو غير ذلك؛ كما سيأتي؛ فإن قيّد بـ«اللاضرورة» تُسمّىٰ «وجوديّةً لا ضروريّة»؛ و إن قُيّد بـ«اللادوام» تُسمّىٰ «وجوديّةً لا دائمةً»؛ و تسمّيان أيضاً «المطلق الخاصّ».

و الموجّهةُ هي التي بُيّن فيها ذلك؛ و قد تُعدّ المطلقةُ في الموجّهات كما تُعدّ السالبةُ في الحمليّات و المتّصلات و المنفصلات؛ لأنّها تُستعمل مكانَ اللادائم الذي هو الموجّهة لتساويهما؛ و الموجّهةُ ما يُحكم فيه بثبوتِ المحمول أو سلبِه بالضرورةِ أو الدوامِ أو اللاضرورةِ أو اللادوامِ.

و الضرورةُ علىٰ أقسامٍ؛ لأنّها إمّا مطلقةٌ أو مقيّدةٌ بشرطٍ؛ و الشرط إمّا دوامُ وجودِ الذات أو غيرُ ذلك؛ و غير ذلك إمّا دوامُ وصفِ الذات أو غيرُه؛ و الوصف إمّا غيرُ المحمول أو المحمول؛ و غير دوامِ الوصف إمّا الوقتُ أو غيرُه؛ و الوقت إمّا معيّنٌ أو غيرُ معيّن؛ فهذه سبعةُ أقسامٍ:

[۱.] و الأوّلُ الضرورةُ المطلقةُ؛ و هي التي لا تُقيّد بالذاتِ و لا بالوصفِ و الوقتِ؛ و تُسمّىٰ «ضرورةً أزليّةً»، كقولِنا: «اللّه تعالىٰ حيٌّ بالضرورة»؛ و «ليس بممكنٍ بالضرورة».

[۲.] الضرورةُ بشرطِ دوامِ وجودِ الذات، كقولِنا: «الإنسانُ بالضرورة جسمٌ ناطقٌ»؛ و ليس معناه أنّ الإنسان لم يزل و لا يزال جسمٌ ناطقٌ؛ فإنّ هذا كاذبٌ علىٰ كلِّ شخصٍ إنسانيٍّ، بل المراد إنّ الإنسان مادام موجود الذات إنسانٌ فهو جسمٌ ناطقٌ؛ و كذا حال السلبِ كقولِنا: «لا شيءَ من الإنسان بحجرٍ بالضرورة»، يعني مادام موجود الذات؛ و فيه بحثٌ؛ إذ لا يُشترط الموضوعُ في السالبة.

قال:

و أمّا دوامُ كونِ الموضوعِ موصوفاً بما وُضع معه مثل قولنا: «كلُّ متحرّكٍ متغيّرٌ»؛ و ليس معناه على الإطلاق و لا مادام[1] موجود الذات، بل مادام

---

۱. A: و لا دوام.

ذات المتحرّك متحرّكاً؛ و فرقٌ بين هذا و بين الشرطِ الأوّلِ؛ لأنّ الشرط الأوّل وُضع فيه أصلُ الذات ـ و هو الإنسان ـ و هٰهنا وُضع الذاتُ بصفةٍ تلحق الذات ـ و هو المتحرّك ـ؛ فإنّ المتحرّك له ذاتٌ و جوهرٌ يلحقه أنّه متحرّكٌ و[1] غيرُ متحرّك؛ و ليس الإنسانُ و السوادُ كذلك، أو شرط محمول أو وقت معيّن كما للكسوف أو غير معيّن كما للتنفّس[2].

أقول:

[٣.] الضرورةُ الثالثةُ هي الضرورةُ بشرطِ دوامِ الوصف، كقولِنا: «كلُّ متحرّكٍ متغيّرٌ مادام متحرّكاً»؛ و «لا شيءَ من المتحرّك بثابتٍ مادام متحرّكاً»؛ و هذ[ه] أيضاً توجب وجودَ الموضوعَ في السالبة؛ و الوصف قد يكون غيرَ العنوان كقولِنا: «كلُّ دُهنٍ سيّالٌ مادام حارّاً».

[٤.] الضرورةُ بشرطِ المحمول، كقولِنا: «كلُّ إنسانٍ ضاحكٌ بالضرورة مادام ضاحكاً»، «لا شيءَ من الإنسان بضاحكٍ بالضرورة مادام ليس بضاحكٍ».

[٥.] الضرورةُ بشرطِ وقتٍ معيّنٍ، كقولِنا: «كلُّ قمرٍ منخسفٌ بالضرورة وقتَ حيلولةِ الأرض بينه و بين الشمس لا دائماً»؛ و «لا شيءَ من القمر بمنخسفٍ بالضرورة وقتَ التربيعِ مع الشمس».

[٦.] الضرورةُ بشرطِ وقتٍ غيرِ معيّنٍ، كقولِنا: «كلُّ إنسانٍ متنفّسٌ بالضرورة وقتاً مّا»؛ «لا شيءَ من الإنسان بمتنفّسٍ بالضرورة وقتاً مّا».

[٧.] الضرورةُ بشرطِ غيرِ الذات و الوصف و الوقت، /16B/ فكقولِنا: «العناصرُ موجودةٌ بالضرورة مادامت السماوات»؛ و هذه الضرورة ليستْ في كتب المنطقيّين و هي مستعمَلةٌ و إنّما يتمّ الحصرُ بها فقد كملتْ فائدتها.

قال:

و الضرورةُ بالشرطِ الأوّلِ و إن كان بالاعتبار[3] غيرُ الضرورة المطلقة التي

---

١. A: – و.   ٢. E: للنفس.   ٣. A: باعتبار.

لايُلتفت فيها إلىٰ شرطٍ، فقد يشتركان أيضاً في معنى اشتراكِ الأخصّ و الأعمّ أو اشتراكِ أخصَّين تحت أعمّ إذا اشترط في المشروط أن لايكونَ للذات وجودٌ دائماً و ما يشتركان فيه هو المرادُ من قولِهم: «قضيّة ضروريّة».

و أمّا ساير ما فيه شرط الضرورة و الذي هو دائمٌ من غيرِ ضرورة، فهو أصنافُ المطلق الغير الضروريّ؛ و أمّا مثال الذي هو دائمٌ غيرُ ضروريّ فمثل أن يتّفق لشخصٍ من الأشخاص ـ إيجاب عليه أو سلب عنه ـ صحبة مادام موجوداً و لم‌تكن تجب تلك الصحبة كما أنّه[١] قد يصدق أنّ بعضَ الناسِ أبيضُ البشرة مادام موجود الذات و إن كان ليس بضروريٍّ.

أقول:

الضرورةُ التي بشرطِ دوامِ الذات و إن كان باعتبارِ هذا الشرطِ غيرَ الضرورة المطلقة التي لايُلتف فيها إلىٰ شرطٍ لكنّهما قد تشتركان في معنى و هو الضرورة مادامت الذات، سواء فسّرنا المشروطَ علىٰ وجهٍ يكون أعمَّ من المطلق بأن لايُقيّد في المشروط كونُ الذات غيرَ دائمٍ أو علىٰ وجهٍ يكون مبائنةً للمطلقة بأن يُقيّد كونُ الذات غيرَ دائمٍ؛ فعلى التفسير الأوّل: يشتركان اشتراكَ الخاصّ مع العامّ في طبيعة العامّ؛ و على التفسير الثاني: يشتركان اشتراكَ أخصّ في طبيعة الأعمّ؛ فذلك المعنى المشترك على التقديرَين هو المرادُ بقولِ المنطقيّين «قضيّة ضروريّة»؛ فالضرورة المطلقة في عرفِ المنطقيّين هو المعنى الأعمّ و ماعداها من القضايا التي لضرورتِها شرطٌ ـ و هي المشروطة بشرطِ الوصف و بشرطِ المحمول و بشرطِ الوقت المعيّن و غيرِ المعيّن مع الدائم الغير الضروريّ ـ يُسمّى «المطلق»؛ و ذلك لأنّه ذكر في *التعليم الأوّل* أنّ القضايا إمّا مطلقةٌ أو ضروريّةٌ أو ممكنةٌ.

هذه أقسامُ الضروريّات.

و أمّا الدوام: فقد يكون مادامت الذات؛ و يُسمّىٰ «دائمةً مطلقةً»؛ و قد يكون بشرطِ دوامِ الوصف، كقولِنا: «كلُّ كاتبٍ متحرّكُ الأصابع مادام كاتباً»؛ و «لا شيءَ من الكاتب

---

١. A: أنّك.

بساكنِ الأصابع مادام كاتباً»؛ و الدائمة المطلقة قد تكون مجرّدةً عن الضرورةِ، كقولِنا: «الروميُّ أبيضُ البشرة دائماً»؛ فإنّ بياضَ البشرةِ مصاحبٌ للروميّ غيرُ ضروريّ، لجوازِ أن تصفرّ بشرتُه بيرقانٍ أو تسودّ لغلبةِ خلطٍ سوداويٍّ؛ وكقولِنا: «لا شيءَ من الأُمّي بكاتبٍ دائماً».

قال:

و مَن ظنّ أنّه[1] لايوجد في الكلّيّات حملٌ غيرُ ضروريٍّ فقدأخطأ؛ فإنّه جائزٌ أن يكونَ في الكلّيّات ما يلزم كلَّ شخصٍ منه - إن كانتْ له أشخاصٌ كثيرةٌ - إيجاب أو سلب وقتاً مّا بعينه مثل ما للكواكبِ من الشروق و الغروب؛ و للنيّرَين من الكسوف أو وقتاً غيرَ معيّنٍ مثل ما لكلِّ إنسانٍ من أنّه مولودٌ و[2] من التنفّس و[3] ما يجري مجراه؛ و القضايا التي فيهاضرورةٌ بشرط غير الذات فقد تخصّ باسم «المطلقة» و قد تخصّ باسم «الوجوديّة» كما خصّصناها به؛ و إن كان لاتشاح في الأسماء.

أقول:

زعم قومٌ من المنطقيّين أنّ كلَّ قضيّةٍ كلّيّةٍ دائمةٍ صادقةٍ فهي ضروريّةٌ؛ فإنّ ما لا ضرورةَ فيه و إن اتّفق وقوعُه، لكن لا يكون متناولاً لجميعِ الأشخاصِ التي وُجدتْ و التي سيوجد ممّا يُمكن أن يوجدَ. فقال الشيخ: إنّ هذا خطأٌ، لجوازِ أن يكونَ المحمولُ لازماً لكلِّ فردٍ من أفراد الموضوع إيجاباً أو سلباً في وقتٍ دونَ وقتٍ كان ذلك الوقت معيّناً أو غيرَ معيّن، كقولِنا: «كلُّ كوكبٍ شارقٌ و غاربٌ» و «كلُّ قمرٍ منخسفٌ وقتَ الحيلولة» و «كلُّ إنسانٍ مولودٌ و متنفّسٌ مع أنّه ليس بضروريٍّ وإلّا لكان دائماً».

و إذا عرفتَ هذا فنقول: القضايا التي فيها الضرورة بشرط غير الذات - و هي الضروريّات الأربع - تخصّ باسمِ «المطلقة»؛ و قد تخصّ باسمِ «الوجوديّة»؛ إذ لا مشاحةَ

١. E: أن.
٢. E: مثل ما يكون لكل اناس مولود.
٣. A: أو.

في الأسماء؛ و هيهنا لم يذكر الدائمة الغير الضروريّة معها كما ذكر قبل ذلك.

قال:

إشارةٌ

‹إلىٰ جهة الإمكان›

الإمكانُ[1] إمّا أن يُعنىٰ به ما يلازم سلبَ ضرورةِ العدم؛ و هو «الامتناع» علىٰ ما هو موضوعٌ له في الوضع الأوّل؛ و هنالك ما ليس بممكنٍ فهو «ممتنعٌ»؛ و الواجب محمولٌ عليه هذا الإمكان.

أقول:

الإمكانُ بحسبِ الوضعِ الأوّلِ هو ما يلازم سلبَ الامتناعِ؛ فعلىٰ هذا كلُّ ما ليس بممكنٍ – سواء كان الوجود أو العدم – فهو ممتنعٌ؛ لأنّه ما لم يكن ملازم سلب الامتناع لم يكن سلب الامتناع؛ فيتحقّق الامتناعُ؛ و يصدق على الواجب – سواء كان هو الوجود كوجودِ الواجب أو العدم كعدمِ الممتنع – أنّه ممكنٌ بهذا الإمكان.

قوله: «و هو الامتناع» أي ضرورةُ العدم؛ و إنّما قال: «ما يلازم سلب ضرورةِ العدم» و لم يقل: «سلب ضرورةِ العدم»؛ لأنّ الإمكان عنده ثبوتيٌّ.

قوله: «ما يلازم سلبَ ضرورةِ العدم» ليس بجيّدٍ؛ لأنّه حينئذٍ يختصّ بإمكان الوجود، بل الصواب أن يُقال: ما يلازم سلبَ ضرورةِ أحدِ الجانبَين.

و أجاب بعضُ الشارحين بأنّ مراد الشيخ تعريفُ الإمكان بحسب الوضع الأوّل لا بحسب الوضع الثاني الذي يكون شاملاً لإمكانِ الوجودِ و العدمِ؛ و جاز أن يكونَ الإمكانُ بحسب الوضع الأوّل ما ذكره.

و أجاب آخرون بأنّ لزومَه لسلبِ ضرورةِ العدم لاينافي لزومَه لسلبِ ضرورةِ الوجود؛ و إنّما يرد عليه ما ذكرتم [من]أنّه[2] لو فُسّر الإمكانُ بسلبِ ضرورةِ العدم و ليس كذلك؛ و لا طائلَ في الجوابَين.

---

١. A: – الامكان. ٢. A: ان.

أمّا الأوّل: فلأنّه لو فُسّر الإمكانُ العامُّ بحسب الوضع الأوّل؛ فإنّ تعريفَه بحسب الوضع /17A/ الثاني.

و أمّا الثاني: فعدمُ منافاتِه إيّاه لايوجب دخولَه فيه؛ و التعريف يجب أن يكونَ جامعاً.

قال:

و إمّا أن يُعنىٰ به ما يلازم سلبَ الضرورة في الوجود و العدم[1] جميعاً علىٰ ما هو موضوعٌ له بحسب النقل الخاصّي حتّىٰ يكونَ الشيءُ يصدق عليه[2] الإمكانُ الأوّلُ في نفيِه و إثباتِه جميعاً حتّىٰ يكونَ ممكناً أن يكونَ و ممكناً أن لايكونَ؛ أي غير ممتنع أن يكونَ و غير ممتنع أن لايكونَ؛ فلمّا كان الإمكانُ بالمعنى الثاني[3] يصدق في جانبَيه جميعاً خصّه «الخاصّ» باسمِ «الإمكان» و صار الواجبُ لايدخل فيه و صارت الأشياء بحسبه إمّا ممكنةً و إمّا واجبةً و إمّا ممتنعةً؛ و كان بحسب المفهوم الأوّل إمّا ممكنة و إمّا ممتنعة؛ فيكون غيرُ الممكن بحسب هذا المفهوم -أي الثاني- «الخاصّي»[4] بمعنى غير ما ليس بضروريٍّ؛ فيكون الواجبُ ليس بممكنٍ بهذا المعنى؛ و هذا الممكنُ يدخل فيه الموجودُ الذي لا دوام ضرورة لوجودِه؛ و إن كانتْ له ضرورةٌ في وقتٍ مّا كالكسوف.

أقول:

نقلوا الإمكانَ عن المعنى الأوّل بحسب الاصطلاح إلىٰ ما يلازم سلبَ ضرورةِ العدم و الوجود؛ و لمّا كان الإمكانُ بالمعنى الأوّل صادقاً حينئذٍ على الطرفَين خصّه الخواصُّ باسمِ «الإمكان»؛ فكان الأوّل إمكاناً عامّاً أو عامّيّاً منسوباً إلى العامّة؛ و الثاني خاصّاً أو خاصّيّاً منسوباً إلى الخواصّ؛ و هذا الإمكان لايصدق على الواجب - سواء كان هو الوجود أو العدم - و صارت الأشياءُ بحسب هذا الإمكانِ لمّيّةً واجبةً و ممكنةً و ممتنعةً؛

---

١. A: العدم و الوجود. ٢. A: - عليه. ٣. A: الاول.

٤. A: - الخاصّي.

لأنّ الشيء إن كان ليس ضروريَّ الوجود و العدم فهو «الممكن»؛ و إن لم يكن فـإمّا أن يكونَ ضروريَّ الوجود و هو «الواجب» أو ضروريَّ العدم و هـو «المـمتنع»؛ و كـانتْ بحسب الإمكانِ الأوّلِ إمّا ممكنةً أو ممتنعةً كما بيّنّا؛ فما لايكون ممكناً بـهذا الإمكـانِ لايكون ليس بضروريّ، بل يكون ضروريّاً؛ فالواجب - سواء كان الوجود أو العـدم - لايكون[1] ممكناً بهذا الإمكانِ؛ و لمّا كان هذا الإمكانُ ما يلازم سلبَ الضرورة المطلقة لا سلب كلِّ ضرورةٍ؛ فجاز أن يكونَ الممكنُ بهذا الإمكانِ ضرورةً وصفيّةً أو وقتيّةً.

قال:

و قد يُقال «ممكنٌ» و يُفهم منه معنى ثالث؛ فكأنّه أخصّ مـن الوجـهَين المذكورَين؛ و هو أن يكونَ الحكمُ غيرَ ضـروريٍّ البـتّة، و لا فـي وقتٍ كالكسوف، و لا في حالٍ كالتغيّرِ للمتحرّك، بل يكون مثل الكتابة للإنسان؛ فتكون حينئذٍ الاعتباراتُ أربعةً: واجب و ممتنع و موجود له ضرورةٌ مّا[2] و شيء لا ضرورةَ له البتّة.

أقول:

قد يُطلق الإمكانُ علىٰ معنى ثالث أخصّ مـن الوجـهَين المـذكورَين و هـو سـلبُ الضرورة المطلقة و الوقتيّة و الوصفيّة عن الطرفَين جميعاً كـما للكـاتب بـالقياس إلى الإنسان؛ فعلىٰ هذا تصير الأقسامُ أربعةً:

[١.] واجب؛

[٢.] و ممتنع؛

[٣.] و ما تكون له ضرورةٌ مّا من الضرورات الثلاث؛

[٤.] و ما لا ضرورةَ له أصلاً.

قال:

---

١. A: + لايكون.   ٢. A: ـ ما.

و قد يُقال «ممكنٌ» و يُفهم منه معنى آخر؛ و هو أن يكونَ الالتفاتُ في الاعتبار ليس لما يُوصف به الشيءُ في حالٍ من أحوال الوجود مِن إيجابٍ أو سلبٍ، بل بحسب الالتفاتِ إلىٰ حالِه في الاستقبال؛ فإذا كان ذلك المعنى غيرَ ضروريِّ الوجودِ و[1] العدمِ في أيّ وقتٍ فُرض له[2] في المستقبل فهو ممكنٌ.

و مَن يشترط في هذا أن يكونَ معدوماً في الحال فيشترط ما لاينبغي؛ و ذلك لأنّه يحسب أنّه إذا جعله موجوداً أخرجه إلىٰ ضرورة الوجود، و لايعلم أنّه إذا لم‌يجعله موجوداً، بل فرضه معدوماً فقدأخرجه إلىٰ ضرورة العدم؛ فإن لم‌يضرّ هذا لم‌يضرّ ذاك.

أقول:

و قد يُطلق الإمكانُ علىٰ معنى رابعٍ و هو سلبُ ضرورةِ الوجود أو العدم في الاستقبال؛ و لايُعتبر حالُ ما هو الواقع من الإيجاب و السلب في الحال.

و اعتبر قومٌ و اشترطوا في إمكانِ الوجودِ[3] العدمَ في الحال و في إمكانِ العدمِ الوجودَ؛ لأنّهم إنّما اعتبروا[4] هذا الإمكانَ، لأنّ الممكن في الحال لايخلو عن الوجود أو العدم؛ و تعيين أحدِهما دون الآخر لايخلو عن ضرورةٍ مّا من الوصفيّة أو الوقتيّة أو غيرِ ذلك؛ و الباقي على الإمكان الصرف إنّما يكون بالنسبة إلى الاستقبال؛ فإنّه لايُعرف في أيِّ زمانٍ فُرض أنّه موجودٌ فيه أو معدومٌ؛ فيجب أن يُشترط لإمكان الوجودِ العدمُ في الحال؛ لأنّه لو كان موجوداً في الحال تلحقه ضرورةٌ مّا و جاز أن تبقيَ تلك الضرورةُ في الاستقبال؛ فلايبقى في الاستقبال على الإمكان الصرف و كذا في إمكانِ العدم.

فردّ الشيخُ عليهم بأنّ العدم في الحال أيضاً لايخلو عن ضرورةٍ مّا ـ كما ذهبتُم ـ و جاز أن تبقيَ تلك الضرورةُ في الاستقبال؛ فلو لم‌يضرّ هذا فلِمَ قلتُم أنّه يضرّ ذلك؟!

هذا توجيهُ ما في الكتاب؛ و ما ذكروه في غاية الركّة؛ لأنّ الممكن في الاستقبال أيضاً

---

۱. A: أو.
۲. E: – له.
۳. A: + و.
٤. A: اعتبر.

لايخلو عن الوجود أو العدم إلاّ أن يقولوا إنّ الأمر كذلك، لكنّا لانعلم في المستقبل أنّه موجودٌ أو معدومٌ كما صرّحوا بقولِهم «لايُعرف في أيٍّ زمانٍ فُرض أنّه موجودٌ فيه أو معدومٌ»؛ و حينئذٍ جاز أن يكونَ حكمُ الحال أيضاً كذلك؛ و أيضاً هذا إمكانٌ ذهنيٌّ أي تردّد الذهن في الوجود و العدم؛ و الكلام في ما يكون في نفس الأمر.

و التحقيق في الإمكان الاستقباليّ أنّ بعض المحمولات قد يمتنع ثبوتُها للموضوع أو انتفاؤها عنه في الحال إمّا لفواتِ شرطٍ أو لوجودِ مانعٍ؛ و الأوّل ذلك الامتناع في المستقبل و يصير ذلك ممكناً كوجودِ ولدٍ للطفل الرضيع؛ إذ يمتنع توليدُه في الحال؛ و كإبصار الجرْو لم يفتح، لكن يُمكن ذلك في الاستقبال؛ فلذلك اعتبروا هذا الإمكانَ؛ و عُلم /17B/ أنّ ما هو ممكنٌ في الاستقبال يكون متنفياً في الحال.

و الموجّهات المستعملة ثلاث عشرة:

ستّ منها بسيطةٌ؛ و هي التي تكون فيها نسبةٌ واحدةٌ إمّا إيجابيّة أو سلبيّة و هي:

[١.] الضروريّة المطلقة
[٢.] و المشروطة العامّة
[٣.] و الدائمة
[٤.] و العرفيّة العامّة
[٥.] و المطلقة العامّة
[٦.] و الممكنة العامّة.

و سبع مركّبة؛ و هى التي تكون فيها النسبتان و هي:

[١.] المشروطة الخاصّة
[٢.] و العرفيّة الخاصّة
[٣.] و الوقتيّة
[٤.] و المنتشرة
[٥.] و الوجوديّة اللادائمة
[٦.] و الوجوديّة اللاضروريّة
[٧.] و الممكنة الخاصّة.

قال:

إشارةٌ
<إلىٰ أصول و شروط في الجهات >

و هٰهنا أشياءُ يلزمك أن تُراعيَها:

إعلمْ أنّ الوجود لايمنع الإمكانَ؛ و كيف و الوجود يدخل تحت الإمكان

الأوّل؛ و الموجود[1] بالضرورة المشروطة يصدق عليه الإمكانُ الثاني[2]؛

و الموجود في الحال لاينافي المعدومَ في ثاني الحال فضلاً عمّا لايجب وجودُه و لا عدمُه؛ فإنّه ليس إذا كان الشيءُ متحرّكاً في الحال يستحيل أن لايتحرّكَ في الاستقبال فضلاً من أن يكونَ غيرَ ضروريٍّ أن يتحرّكَ و أن لايتحرّكَ في كلِّ حالٍ في الاستقبال.[3]

أقول:

يجب رعايةُ أُمورٍ تنفع بها في الجهات:

منها: أنّ تحقّقَ الوجودِ لاينافي الإمكانَ؛ لأنّ الوجوبَ بالذات يدخل تحت الإمكان العامّ و يصدق على الواجبِ أنّه ممكنٌ بالإمكانِ العامِّ؛ و الوجوب إذن لم يكن منافياً للإمكانِ العامِّ؛ فالوجود أولىٰ أن لاينافيَه؛ و الموجود بالضرورة الوصفيّة أو الوقتيّة يصدق عليه الممكنُ بالإمكانِ الخاصِّ؛ إذ ليس طرفاه ضرورتَين بالضرورة المطلقة، أي التي مادامت الذات و كذا العدم لاينافي الإمكانَ.

و منها: أنّ الوجود في الحال لاينافي العدمَ في المستقبل و إن لحقتْه ضرورةٌ مّا في المستقبل، لاسيّما إذا لم يلحقه؛ و كذا العدم في الحال لاينافي الوجودَ في الاستقبال.

و هاتان المسئلتان ترفعان الشكَّ السابقَ في الإمكان الاستقباليّ بالكلّيّة.

قال:

و اعلمْ أنّ الدائمَ غيرُ الضروريّ؛ فإنّ الكتابة قد تُسلب عن شخصٍ مّا دائماً في حالِ وجودِه فضلاً عن حالِ عدمِه و ليس ذلك السلبُ بضروريّ.

واعلمْ أنّ السالبةَ الضروريّةَ غيرُ سالبةِ الضروريّةِ؛ و السالبةَ الممكنةَ غيرُ سالبةِ الإمكانِ؛ و السالبةَ الوجوديّةَ التي بلادوامٍ غيرُ سالبةِ الوجودِ بلادوامٍ.

---

١. E: الوجود.　　٢. E: التامّ.

٣. A: فانه ليس اذا كان الشيء متحركا في الحال فضلا عما لايجب وجوده و لا عدمه؛ فإنّه ليس إذا كان الشيء متحرّكاً في الحال يستحيل أن يتحرک في الاستقبال فضلا عن ان يكون ضروريّ له ان يتحرک و ان لايتحرک في كل حال في الاستقبال.

و هذه الأشياء و تفاصيل مفهومات الممكن قد يقلّ لها التفطّن؛ فيكثر بسببِها الغلطُ.

أقول:

و ممّا يجب الرعايةُ أنّ الدائمةَ غيرُ الضروريّ؛ فإنّ الكتابةَ مسلوبةٌ عن الأُمّي دائماً حالَ وجودِه لاسيّما حال عدمِه مع أنّ السلب ليس بضروريٍّ، لجوازِ أن تحصلَ له الكتابةُ. هذا مثالُ السالبة الدائمة و أمّا الموجبة الدائمة فكما مرّ من قولِنا: «كلُّ روميٍّ أبيض»؛ و «كلُّ زنجيٍّ أسود».

و منها: أنّ السالبة الضروريّة غيرُ سالبةِ الضرورة؛ لأنّ السالبة الضروريّة هي السالبةُ الموجّهةُ بالضرورة، أي التي حُكم فيها بسلبِ المحمول عن الموضوعِ بالضرورة و سالبة الضرورة هي التي حُكم فيها بسلبِ الضرورة الإيجابيّة؛ و هي تكون ملازمَ السالبة الممكنة العامّة؛ و السالبة الوجوديّة التي لا دوامَ فيها غيرُ سالبة الوجود؛[1] لأنّ الأوّل هي السالبةُ الموجّهةُ؛ و الثانية سالبةُ تلك الجهةِ الإيجابيّةِ؛ و كذا السالبة الدائمة غيرُ سالبةِ الدائمِ و السالبة الممكنة غيرُ سالبةِ الإمكانِ؛ و علىٰ هذا.

و الفرقُ بحسب اللفظِ أنّ الجهة إن تقدّمتْ على السلب كانت القضيّةُ موجّهةً، كقولِنا: «بالضرورة لا شيءَ من ج ب»؛ و قولِنا: «كلُّ ج بالضرورة ليس ب»؛ و إن تأخّرتْ كانتْ سالبةَ تلك الجهةِ الإيجابيّةِ، كقولِنا: «لا شيءَ من ج ب بالضرورة» أو «لا شيءَ من ج بالضرورة ب»؛ و قد يتوقّع سبع؛ فيُستعمل كلٌّ منها بدلَ الآخر؛ و معرفةُ هذه المعاني تُفيد في كثيرٍ من المواضع.

قال:

إشارةٌ[2]

[إلىٰ] <تحقيق الكلّيّة الموجبة في الجهات>

إعلمْ أنّا إذا قلنا: «كلُّ ج ب» فلسنا نعني به «أنّ كلّيّةَ ج ب[3]» أو «الجيم الكلّي هو ب»، بل نعني به أنّ كلَّ واحدٍ واحدٍ ممّا يُوصف بـ«ج» كان موصوفاً بـ«ج» في الفرض الذهنيّ أو في الوجود و كان موصوفاً بذلك

١. A: + التي. ٢. A: - إشارة. ٣. E: ـ ب.

دائماً أو غيرَ دائم، بل كيف اتّفق؛ فذلك[١] الشيء موصوفٌ بأنّه «ب» من غيرِ زيادةِ أنّه موصوفٌ به في[٢] وقتٍ كذا أو حالٍ كذا أو دائماً؛ فإنّ جميع هذا أخصّ من كونِه موصوفاً به مطلقاً؛ فهذا هو المفهوم من قولِنا: «كلُّ ج ب» من غيرِ زيادةِ جهةٍ من الجهات؛ و بهذا المفهومِ يُسمّىٰ «مطلقاً عامّاً» مع حصرِه.

أقول:

إذا قلنا: «كلُّ ج ب» فليس المرادُ به – لغةً و غيرها ـ أنّ مجموع الجيمات معاً «ب» و لا «أنّ الجيمَ الكلّيَّ ب»، بل المراد أنّ كلَّ واحدٍ واحدٍ ممّا صدق عليه «ج» بالفعل ـ في الذهن أو الخارج دائماً أو غيرَ دائم – هو «ب»؛ و الفرقُ بين المفهومات الثلاثة ظاهرٌ.

و لو أُريد أحدُ الأوّلين لم يتعدّ الحكمُ من الأوسط إلى الأصغر؛ لأنّ ثبوتَ حكمٍ لمجموعٍ أو سلبَه عنه لا يقتضي ثبوتَه لمجموعٍ آخر داخل فيه أو سلبَه عنه؛ إذ يصدق «كلّ عضوٍ بدنٌ» بمعنى أنّ مجموع الأجزاء بدنٌ و كلّ بدنٍ أيضاً بمعنى مجموعِ الأبدان مركّبٌ من الأبدان و لا يصدق «كلُّ عضوٍ مركّبٌ من الأبدان»؛ و أيضاً ثبوت حكمٍ لمفهومٍ كلّيٍ أو سلبه عنه لا يوجب ثبوتَه أو سلبَه لكلّيٍ آخر تحته، كقولِنا: «الإنسانُ الكلّيُّ حيوانٌ»؛ و «الحيوانُ الكلّيُّ جنسٌ»؛ و لا يصدق «الإنسانُ الكلّيُّ جنسٌ»؛ و أمّا إذا /18A/ أُريد كلُّ واحدٍ واحدٍ؛ فتعدّى الحكمُ ضرورةً؛ لأنّا إذا قلنا: «كلُّ ج ب» بمعنى أنّ كلَّ واحدٍ واحدٍ ممّا هو «ج» «ب»؛ فيلزم بالضرورة كلُّ واحدٍ واحدٍ من «ج» «ب».

و ذهب الفاضل الفارابيّ إلىٰ أنّ المراد بقولِنا: «كلُّ ج ب» كلُّ ما يصحّ أن يُوصف بـ«ج» سواء كان موصوفاً به بالفعل أو بالقوّة.

و هذا مخالفٌ للعُرفِ و التحقيقِ؛ فإنّ الشيءَ الذي يصحّ أن يكونَ إنساناً ـ كالنقطة – لا يُقال له الإنسان. قال «في الذهن أو في الخارج» ليدخلَ فيه الموضوعاتُ المعدومةُ في الخارج أو الموجودة؛ إذ قد يُحكم علىٰ كلٍّ من الصنفَين؛ و خالف ذلك قومٌ من الأقدمين؛ فخصّصوا بالموجودات الخارجيّة كما سيجيء في آخر هذا الفصل؛ فإنّ دائماً أو غيرَ دائمٍ

---

١. E: و ذلك.
٢. A: ـ في.

ليدخلَ فيه الصنفان؛ إذ الحكم لا يختصّ بأحدِهما.

و إذا عرفتَ هذا فنقول: إذا قلنا: «كلُّ ج ب» فإن اكتفينا بهذا القدرِ من الحملِ و لم نزد عليه شيئاً من الجهات تكون القضيّةُ مطلقةً عامّةً محصورةً؛ و إن زدناه تكون موجّهةً كما نذكر بعد هذا.

قال:

و إن زدنا شيئاً آخراً[١] فقد وجّهناه و تلك الزيادة مثل أن نقولَ: «بالضرورة كلُّ ج ب» حتّىٰ يكونَ كأنّا[٢] قلنا: كلُّ واحدٍ واحدٍ ممّا يوصف بـ«ج» دائماً أو غير دائم فإنّه مادام موجوداً فهو «ب» بالضرورة؛ و إن لم يكن مثلاً «ج» فإنّا لا نشترط[٣] أنّه بالضرورة «ب» مادام موصوفاً بأنّه «ج»، بل أعمّ من ذلك؛ و مثله[٤] أن نقول: «كلُّ ج ب دائماً» حتّىٰ يكونَ كأنّا قلنا: كلُّ واحدٍ واحدٍ من «ج» ـ على البيان الذي ذكرناه ـ يوجد له «ب» دائماً مادام موجود الذات من غيرِ ضرورةٍ.

و أمّا «أنّه هل يصدق هذا الحملُ الموجبُ الكلّيُّ في كلّ حالٍ أو يكون دائماً[٥] أو يكون دائمَ الكذب ؟ أي إنّه هل يُمكن أن يكونَ ما ليس بضروريٍّ موجوداً[٦] دائماً في كلٍّ واحدٍ أو مسلوباً دائماً عن كلٍّ واحدٍ أو لا يُمكن هذا، بل يجب أن يوجدَ ما ليس بضروريٍّ في البعض لا محالة و يُسلب من البعض لا محالة؟» فأمرٌ ليس على المنطقيّ أن يقضيَ فيه بشيءٍ.

و ليس من شرطِ القضيّةِ في أن ينظرَ فيها المنطقيُّ أن تكونَ صادقةً أيضاً؛ فقد ينظر إلاّ في ما لا يكون كاذباً.[٧]

---

١. A: ـ آخراً. ٢. E: + قد. ٣. E: لم نشترط.

٤. A: ذلك مثل. ٥. E: ـ أو يكون دائماً. ٦. A: ـ موجوداً.

٧. E: فقد ينظر فيما لا يكون الاّ كاذبا.

أقول:

يعني إذا زدنا على الإطلاقِ المذكورِ شيئاً من الجهات تكون القضـيّةُ مُوجّهةً، كما نقول: «بالضرورة كلُّ ج ب»؛ فيكون معناه كلُّ واحدٍ ممّا صدق عليه «ج» بالمعنى المذكور هو «ب» بالضرورة مادام موجود الذات سواء صـدق عـليه «ج» مـادام الذات أو لا! فـإنّا لم‌نشترط وجودَ «ج» في الضروريّة المطلقة، بل وجودَ الذات؛ و ذلك أعمّ من أن يكونَ موصوفاً بـ«ج» أو لا؛ كقولنا: «كلُّ كاتبٍ حيوانٌ بالضرورة»؛ فإنّ المراد أنّ كلَّ ما صدق عليه «الكاتبُ» بالفعل هو حيوانٌ بالضرورة مادام موجود الذات في حالةِ كونِه كاتباً و حالةِ كونِه غيرَ كاتبٍ، كما نقول: «كلُّ ج ب دائماً»، أي كلُّ «ج» صحّ بالمعنى المـذكور «ب» مادام موجود الذات من غيرِ اعتبارِ الضرورة و عدمِها؛ و هذه القضـيّةُ دائمةٌ.

و أمّا أنّه هل تصدق الدائمةُ الكلّيّةُ - موجبةً كانتْ أو سالبةً - من غـيرِ ضـرورةٍ أو لاتصدق، بل إنّما تصدق الموجبةُ الجزئيّةُ أو السالبةُ الجـزئيّةُ؟ فـذلك أمـرٌ ليس عـلى المنطقيّ بيانه، بل على الحكيم؛ إذ ليس من شرطِ القضايا التي ينظر المنطقيُّ فيها أن تكونَ صادقةً؛ لأنّ الالتفات إلىٰ حالِ المادّة ليس على المنطقيّ؛ فـيستوي عـنده الصـادقُ و الكاذبُ.

قال:

> و مثل أن نقول:[1] كلُّ واحدٍ ممّا يُقال له «ج» ـ على البيان المذكور ـ فإنّه يُقال له «ب» لا مادام موجودالذات، بل وقتاً بعينِه كالكسوف أو بغير عينِه كالتنفّس للإنسان أو حالَ كونِه مقولاً له «ج»؛ و هو ممّا لايدوم مثل قولِنا: «كلُّ متحرّكٍ متغيّرٌ»؛ و هذه أصنافُ الوجوديّات؛ و مثل أن نقولَ:[2] «كلُّ واحدٍ ممّا يُقال له «ج» ـ على البيان المذكور ـ فإنّه يُـمكن أن يُـوصفَ بـ«ب»[3] بالإمكان العامّ أو الخاصّ أو الأخصّ.

أقول:

من الموجّهاتِ قولُنا: كلُّ «ج» بالمعنى المـذكور «ب» فـي وقتٍ مـعيّنٍ كـالكسوف

---

١. E: يقول. ٢. E: يقول. ٣. E: ـ بـ«ب».

للشمسِ، كما نقول: «كلُّ شمسٍ منكسفٌ وقتَ حيلولةِ القمرِ بينِنا و بينها»؛ و تُسمّىٰ «وقتيّةً» أو في وقتٍ غيرِ معيّنٍ كالتنفّس للإنسان و تُسمّىٰ «منتشرةً»؛ و كقولِنا: «كلُّ ج بالمعنى المذكور ب مادام ج» و تُسمّىٰ «مشروطةً عامّةً» إن قُيِّد بالضرورة؛ و «عرفيّةً عامّةً» إن لم يُقيّد، كقولِنا: «كلُّ متحرّكٍ متغيّرٌ مادام متحرّكاً».

و هذه القضايا غيرُ الضروريّة و الدائمة تُسمّىٰ «وجوديّات لا دائمة».

قال:

و علىٰ طريقةِ قومٍ فإنّ لقولِنا: «كلُّ ج ب» بالوجودِ و غيرِه وجهاً آخر و هو أنّ معناه كلُّ «ج» ممّا في الحال أو في الماضي فقد وُصف بأنّه «ب» وقتَ وجودِه؛ و حينئذٍ يكون قولُنا: «كلُّ ج ب بالضرورة» هو ما يشتمل على الأزمنة الثلاثة؛ فإذا[١] قلنا: «كلُّ ج ب[٢] بالإمكان الأخصّ» فمعناه كلُّ «ج» في أيّ وقتٍ من المستقبل يُفرض فيصحّ أن يكونَ «ب» و أن لا يكونَ.

و نحن لا نُبالي أن نُراعيَ هذا الاعتبارَ أيضاً و إن كان الأوّلُ هو المناسب.

أقول:

اعتبر قومٌ من الأقدمين موضوعَ القضايا في غير الممكنة الخاصّة و الأخصّة علىٰ وجهٍ اختصّ بالماضي و الحال و بالوجود الخارجيّ؛ و جعلوا الحكمَ أيضاً مختصّاً بالحال و الماضي؛ إذ يُفهم من الحكم هذا، كقولِنا: «زيدٌ كاتبٌ» أو «ليس بكاتبٍ»؛ و «كلُّ حيوانٍ ماشٍ» أو غيرُ ذلك؛ فقالوا: إذا قلنا: «كلُّ ج ب» ـ بالضرورة أو بالفعل ـ يكون معناه كلّ ما هو ممّا يكون في الحال أو الماضي هو «ب» وقتَ وجودِه إمّا في الحال أو الماضي؛ فلا يكون /18B/ ما هو «ج» عند العقل وحده أو ما سيكون في المستقبل داخلاً في الموضوع؛ فلا يكون شيءٌ من هذه القضايا شاملاً للأزمنة الثلاثة، بل يختصّ بالحال أو الماضي؛ فلو فرضنا وقتاً لا يكون فيه الحيوانُ سِوى الإنسانِ يصدق حينئذٍ «كلُّ حيوانٍ

---

١. E: و إذا.	٢. E: + مثلاً.

إنسانٌ بالضرورة» و «لا شيءَ من الحيوان بفرسٍ بالضرورة»؛ و قالوا: إذا قلنا: «كلُّ ج ب» - بالإمكان الأخصّ أو الخاصّ - يكون معناه كلّ «ج» هو في المستقبل يصحّ أن يكونَ «ب» و أن لا يكونَ؛ فيصدق بحسب المستقبل «كلُّ حيوانٍ إنسانٌ»؛ و «لا شيءَ من الحيوان بفرسٍ» بالإمكان الأخصّ أو الخاصّ.

و هذا الاعتبار قد زيّفه أرسطو بأنّ هذا بعضُ «ج» لا كلُّه.

و قال الشيخ: لانُبالي أن نراعيَ هذا الاعتبارَ أيضاً لكنّ المناسب ما ذكرنا[ه]؛ لأنّا إذا قلنا: «كلُّ ج ب»، فذلك بحسب اللغة و العُرف أعمّ من أن يكونَ في العقل أو في الخارج و في وقتٍ دون وقتٍ؛ فتخصيصُه بشيءٍ منها خارجٌ عمّا يكون في نفس الأمر و بحسب طبائع الأُمور.

قال:

إشارةٌ

<إلىٰ تحقيق الكلّيّة السالبة في الجهات>

أنت تعلم علىٰ اعتبارِ ما سلف لك أنّ الواجب في الكلّيّة السالبة المطلقة الإطلاقُ العامُّ الذي يقتضيه هذا الضربُ من الإطلاق أن يكونَ السلبُ يتناول كلَّ واحدٍ واحدٍ من الموصوفات بالموضوع الوصف المذكور تناولاً غير مبيّن الوقتِ و الحالِ حتّىٰ يكونَ كأنّه تقول:[1] كلُّ واحدٍ واحدٍ ممّا هو «ج» ينفي عنه «ب» من غير بيانِ وقتِ النفي و حالِه.

أقول:

يُشير إلىٰ تحقيقِ السالبة الكلّيّة:

أمّا السالبة الكلّية المطلقة بالإطلاق العامّ فهي أن يُسلبَ المحمولُ عن كلِّ واحدٍ واحدٍ ممّا صدق عليه الموضوعُ في الذكر بالمعني الذي سبق ذكرُه في الموجبة الكلّيّة سلباً من غيرِ بيانٍ أنّ ذلك السلبَ في الوقت الفلانيّ أو مادام كذا أو أنّه ضروريٌّ أو غيرُ ضروريٍّ

---

١. E: يكون كأنّك؛ A: ـ تقول.

دائم أو غير دائم؛ فإذا قلنا: «لا شيءَ من ج ب» بالإطلاق كان معناه: لا شيءَ ممّا يُقال له «ج» بالمعنى المذكور إلّا و ينفي عنه «ب» من غيرِ بيانِ شيءٍ ممّا ذكرنا حتّىٰ يكونَ أعمّ منها.

و إنّما قال: «حتّىٰ تكونَ كأنّه تقول» و لم يقل «كما تقول» لأنّ قولَنا: «كلُّ ج ب» ينفى عنه «ب» صيغة الإيجاب العدولي لا صيغة السلب؛ و إنّما أوردها ليُعلمَ أنّ السلب الكلّيّ يجب أن يكونَ بهذا المعنى؛ و لهذا يقول ـ في ما يجيء ـ: إنّ أولى الألفاظ بالسلب الكلّيّ المطلق هو ما يساوي قولَنا: كلُّ «ج» يكون ليس «ب» أو يُسلب عنه أو كلُّ «ج» ينفى عنه «ب»؛ و لم يقل: إنّ أولى الألفاظ هو قولُنا: كذا و كذا.

قال:

لكنّ اللغات التي نعرفها قد خلتْ في عاداتِها عن استعمالِ النفي الكلّي علىٰ هذه الصورةِ و استعملتْ للحصرِ السالبِ الكلّيِّ لفظاً يدلّ علىٰ زيادةِ معنى علىٰ ما يقتضيه هذا الضربُ من الإطلاق؛ فيقولون بالعربيّة: «لا شيءَ من ج ب»؛ و يكون مقتضى ذلك عندهم أنّه لا شيءَ ممّا هو «ج» يوصف البتّة بأنّه «ب» مادام موصوفاً بأنّه «ج»؛ و هو سلبٌ عن كلٍّ واحدٍ من الموصوفات بـ«ج» مادامتْ موضوعةً له إلاّ أن لايُوضعَ له؛ و كذلك ما يُقال في فصيحِ لغةِ الفُرس: «هيچ ج ب نيست»؛ و هذا الاستعمالُ يشتمل الضروريَّ و ضرباً واحداً من ضروب الإطلاق الذي شرطه في الموضوع.

و هذا قد غلّط كثيراً من الناس أيضاً في جانب الكلّيّ الموجب لكنّ السلب[1] الكلّيّ المطلق بالإطلاق العامّ أولى الألفاظ به هو ما يساوي قولَنا: «كلُّ ج يكون ليس ب» أو يُسلب عنه «ب» من غيرِ بيانِ وقتٍ و حالٍ، لكنّ[2] السالب الوجوديّ و هو المطلق الخاصّ ما يساوي قولَنا: «كلُّ

---

١. A: السالب. ٢. E: ولكنّ.

ج ينفي عنه ب» نفياً غيرَ ضروريّ و دائم.

أقول:

قد عُرف أنّ السلب الكلّيّ المطلق إنّما يكون ان لو سُلب من غير قيدٍ؛ و اللغات المعلومة قد خلتْ عن استعمالِ السلب الكلّيّ بهذا المعنى، بل المستعمل يكون أخصّ من هذا؛ إذ يقولون بالعربيّة: «لا شيءَ من ج ب»؛ و يكون معنى ذلك عندهم: لا شيءَ ممّا هو موصوفٌ بـ«ج» «ب» مادام هو موصوفاً بـ«ج» إلّا أن لايكونَ موصوفاً بـ«ج»؛ و كذا يقولون بالفارسيّة: «هيچ «ج» «ب» نيست»؛ و يفهمون ما ذكرنا[ه]؛ و هذا المعنى يشمل الضروريّةَ المطلقةَ و الدائمةَ و هي التي يكون السلبُ مادام الذات؛ إذ العرفيّة العامّة أعمّ من الضروريّة و الدائمة.

و إذا كان مفهومُ السالبة الكلّيّة هذا؛ فظنّ كثيرٌ من الناس أنّ مفهوم الموجبة الكلّيّة أيضاً هذا؛ فظنّوا أنّ مفهوم قولِنا: «كلُّ ج ب»، «كلُّ ج مادام ج» و ليس كذلك كما تبيّن؛ و أولى الألفاظ بالسالبة الكلّيّة المطلقة ما يساوي قولَنا: «كلُّ ج يكون ليس ب»، أو «كلُّ ج ليس ب» أو «كلُّ ج يُسلب عنه ب» من غيرِ بيانِ وقتٍ و حالٍ كقولِه: «لا شيءَ من ج إلّا و يُسلب عنه ب»؛ و المطلق الخاصّ هذا بدون الضرورة و الدوام، أي الوجوديّة اللاضروريّة أو الوجوديّة اللادائمة؛ و قد مرّ فائدةُ قولِه: «هو ما يساوي قولَنا».

و تحقيقُ هذه الأبحاثِ أن نقولَ: «لا شيءَ من ج ب»، لكونِه مقابلاً في العُرف لقولِنا: «كلُّ ج - أو بعضُ ج - ب» و كون «الجيم» موضوعاً في الذكر يُفهم منه كونُ «الباء» مسلوباً بدوامِ وصفِ «ج»؛ و ذلك لأنّ قولنا: «كلُّ ج ب» يُفهم منه بالعُرف ثبوتُ «الباء» «للجيم» بالفعل؛ فما جعله العُرفُ يقتضي هذا الحكمَ فيه بدوام السلب؛ لأنّ الدوام بالعُرف مقابلاً للعقل؛ و لكونِ «ج» مذكوراً يُفهم بالعُرفِ ثبوتُ الحكمِ عليه؛ فحينئذٍ يُفهم دوامُ السلبِ بدوامِ الوصفِ؛ و أنّ قولنا: «كلُّ ج ب» و إن فُهم منه مدخليّةُ[1] «ج» في الحكم لكونِه مذكوراً، لكن يُفهم الدوامُ بدوامِه؛ و لذلك إذا قلنا: «كلُّ إنسانٍ نائمٌ» لاينكره العُرفُ؛ إذ يُفهم منه كونُ النائم مسلوباً في جميع أوقات الإنسانيّة؛ و كذا في لغة الفُرس إذا قلنا:

---

١. A: مدخل.

«هيچ «ج» «ب» نيست» يُفهم منه دوامُ السلبِ بدوامِ الوصفِ. هذا حكمُ قولنا: «لا شيءَ من ج ب».

و أمّا إذا قلنا: /19A/ «لا شيءَ من ج إلّا و ينتفي عنه ب» لايُفهم منه دوامُ السلبِ، بل السلبُ في الجملة؛ لأنّ قولنا: «ينتفي» مشعِرٌ بحدوثِ الانتفاء؛ و كذا إذا قلنا: «كلُّ ج يكون ليس ب»؛ فإنّه يُفيد أنّ كلَّ «ج» يصدق عليه أنّه ليس «ب»؛ و ذلك لايشعر بالدوام؛ و علىٰ هذا إذا قلنا: «كلُّ ج يُسلب عنه ب» أو «كلُّ ج ينتفي عنه ب» و لذلك لاينكر العُرفُ إذا قلنا: «لا شيءَ من الإنسان إلّا و ينتفي عنه النومُ» أو «كلُّ إنسانٍ يكون ليس بنائمٍ» أو «كلُّ إنسانٍ يُسلب عنه النومُ» أو «ينتفي عنه النومُ».

قال:

و أمّا في الضرورة فلا بُعدَ بين الجهتَين؛ و الفرقُ بينهما أنّ قولنا[1]: «كلُّ ج فبالضرورة ليس ب» يجعل الضرورة لحالِ السلبِ عن كلّ واحدٍ واحدٍ؛ و قولنا: «بالضرورة لا شيءَ من ج ب» يجعل الضرورة لكونِ السلب عامّاً و لحصرِه؛ و لايتعرّض لواحدٍ واحدٍ إلاّ بالقوّة؛ فيكون مع اختلاف المعنى ليس بينهما افتراقٌ في اللزوم، بل حيث صحّ أحدُهما صحّ الآخرُ؛ و علىٰ هذا القياسِ فَاقْضِ في الإمكان.

أقول:

قد مرّ أنّ قولنا: «لا شيءَ من ج ب»؛ و[2] قولنا: «كلُّ ج ليس ب» يفترقان في أنّ الأوّل يُفيد العرفيّةَ دون الثاني؛ و ذلك إنّما يكون في الإطلاق؛ و أمّا في الضرورة فلايفترقان في تلك الإفادةِ؛ لأنّ الضرورة تقتضي الدوامَ بدوامِ الوصف ضرورةً، فسواءٌ قلنا: «لا شيءَ من «ج» «ب» بالضرورة» أو «كلُّ «ج» ليس «ب» بالضرورة» يقتضي سلبَ «ب» عن «ج» مادام «ج»، لكنّ الفرق بينهما من وجهٍ آخر و هو أنّا إذا قلنا: «كلُّ ج بالضرورة ليس ب» أو «بالضرورة كلُّ ج ليس ب» يدلّ علىٰ أنّ سلبَ «الباءِ» الذي بالنسبة إلىٰ كلِّ واحدٍ واحدٍ

---

١. E: – قولنا. ٢. A: + هو.

ضروريٌّ؛ و إذا قلنا: «بالضرورة لا شيءَ من ج ب» أو «لا شيءَ من ج ب بالضرورة» يدلّ علىٰ أنّ كلَّ واحدٍ واحدٍ موضوعٌ للسلبِ بالضرورة؛ فالأوّل يدلّ علىٰ أنّ الضرورة متعلّقةٌ بالحمل و يدلّ علىٰ تعلّقِها بالسُّورِ بطريقِ الالتزام؛ و الثاني يدلّ علىٰ تعلّقِها بالسُّورِ و علىٰ تعلّقِها بالحمل بطريقِ الالتزام؛ فهما مع اختلاف المعنى متلازمان؛ إذ حيث يصدق أحدُهما لَصَدَقَ الآخرُ.

و تحقيقُ ذلك: أنّ الجهة تدلّ بالذات علىٰ كيفيّةِ نسبةِ المحمول إلى الموضوع؛ و إنّما يدلّ على السُّورِ بتبعيّةِ تعلّقِ النسبة إليه؛ فمتىٰ تقدّم السُّورُ على السلبِ الذي هو النسبةُ – كما في المثال الأوّل – لاتوجد التبعيّةُ اللفظيّةُ؛ فضعفت الدلالةُ اللفظيّةُ؛ و متىٰ تأخّر [1] – كما في المثال الثاني – تحقّقت التبعيّةُ و قويت الدلالةُ.

و زعم بعضُ الشارحين أنّه متىٰ تأخّرت الجهةُ عن السُّورِ كانتْ للحمل؛ و متىٰ تقدّمتْ كانت للسُّورِ؛ و ليس كذلك لِما بيّنّا. نعم! الوضع الطبيعيّ لجهةِ الحملِ أن تكونَ متأخّرةً و لجهةِ السُّورِ أن تكونَ متقدّمةً، لكن بعد تحقّقِ ما ذكرنا من المعنى؛ و لهذا أخّرها الشيخُ في المثال الأوّل و قدّمها في الثاني.

و إذا عُرِف حكمُ الضروريّةِ فكذا حكمُ الإمكان؛ فإذا قلنا: «كلُّ ج بالإمكان ليس ب» يكون الإمكانُ جهةَ السلب ظاهراً؛ و إذا قلنا: «بالإمكان لا شيءَ من ج ب» كان جهةُ السُّورِ ظاهراً؛ و كذا باقي الجهات.

قال:

تنبيهٌ

علىٰ مواضع خلافٍ و وفاقٍ بين [2] اعتبارَي الجهةِ و الحملِ

إعلمْ أنّ إطلاقَ الجهةِ يُفارق إطلاقَ الحملِ في المعنى و في اللزوم؛ فإنّه قد يصدق أحدُهما دون الآخر. مثلاً إذا وقت يتّفق [3] أن لايكونِ فيه إنسانٌ

---

١. A: اخرت. ٢. E: من.

٣. E: دون الآخر هذا اذا كان في وقت قد يتّفق.

أسودُ صدق فيه كلُّ إنسانٍ أبيضُ بحكمِ الجهة دون حكمِ الحمل؛ و كذلك إمكان الجهة أيضاً؛ فإنّه إذا فُرض في وقتٍ من الأوقات أن لا لونَ إلاّ البياض أو غيره من التي لا نهايةَ لها، صدق حينئذٍ بالإطلاق أن كلَّ لونٍ هو بياضٌ أو شيءٌ آخر بإطلاق الجهة و قبل ذلك[1] كان ممكناً؛ و لا يصدق هذا الإمكانُ إذا قرن بالمحمول؛ فإنّه ليس بالإمكان الخاصّ[2] كلُّ لونٍ بياضاً، بل هٰهنا ألوان بالضرورة لايكون بياضاً؛ و كذلك إذا فرضنا زماناً ليس فيه من الحيوانات إلاّ الإنسان صدق فيه[3] بحسب إطلاقِ الجهة أنّ كلَّ حيوانٍ إنسانٌ و قبله بالإمكان؛ و لم‌يصحّ بالإمكان إذا جعل للمحمول.[4]

أقول:

سياقُ كلامِ الشيخ في هذا الفصلِ يدلّ علىٰ أنّ مرادَه بـ«الجهة» اعتبارُ الموضوعِ علىٰ وجهٍ يختصّ بالحال أو الماضي ـ كما مرّ في الفصل الذي قبل الفصل السابق ـ و بـ«الحمل» اعتبارُه علىٰ وجهٍ يشمل الأوقات الثلاثة كما هو المصطلح؛ و هذا[ن] الاعتباران قد يتّفقان في المعنى و اللزوم، كما في المحصورات الجزئيّة؛ و قد يختلفان فيها؛ إذ قد يصدق أحدُهما دون الآخر. مثلاً إذا اتّفق وقتٌ لايكون فيه إنسانٌ غيرُ أبيض صدق بالإطلاق بحسب الجهة «كلُّ إنسانٍ أبيضُ»؛ لأنّ كلّ إنسانٍ موجودٍ في ذلك الوقتِ يكون أبيضاً؛ و لا يصدق بحسب الحمل؛ لأنّ بعضَ ما هو إنسانٌ في[5] الخارج في وقتٍ آخر ليس بأبيضٍ دائماً؛ و كذلك إمكانُ الجهة يُخالف إمكانَ الحمل؛ فإنّه إذا فُرض وقتٌ لا لونَ فيه إلّا البياض أو غيره من الألوان صدق بإطلاق الجهة «كلُّ لونٍ هو بياضٌ» لِما مرّ في المثال الأوّل؛ و يصدق أيضاً بإمكانِ الجهة قبل ذلك الوقتِ «بالإمكان كلُّ لونٍ بياضٌ»؛ و لا يصدق الإطلاقُ و الإمكانُ بحسب الحمل؛ لأنّ بعض ما هو لونٌ في العقل أو في الخارج في وقتٍ آخر لايكون بياضاً بالضرورة؛ و كذا إذا فُرض وقتٌ لا حيوانَ فيه إلّا الإنسان؛ و هذان المثالان إنّما يفارقان المثالَ الأوّلَ بصدقِ الضرورة فيهما دون الأوّل.

---

١. E: و قبله.　　٢. A: + يكون.　　٣. E: ـ فيه.

٤. E: + و علىٰ هذاالقياس فاقض في الإمكان.　　٥. A: + في.

و زعم بعضٌ أنّ[1] مراده بـ«الجهة» هٰهنا السُّورُ؛ و غرضه أن يُبيّنَ الفرقَ بين جهةِ السُّورِ و جهةِ الحملِ و إطلاقِهما؛ و هذا و إن كان أقرب بسياق الكلام؛ لأنّه قد مرّ قبل هذا الفصلِ ما يناسب هذا، لكن حينئذٍ لايتمّ ما ذكره من الفرق؛ لأنّ ذلك الفرقَ إنّما نشأ من اختلافِ اعتبارِ الموضوع لا من اختلافِ /19B/ تعلّقِ الإطلاق في الجهة؛ فلو أُخذ الموضوعُ في الحالَين باعتبارٍ واحدٍ لما بقي الفرقُ؛ لأنّه لو أُخذ الموضوعُ شاملاً للأوقات الثلاثة – كما هو المصطلح عند الشيخ – فلايصدق في المثال الأوّل بحسب السُّورِ «كلُّ إنسانٍ أبيضُ»، كما لايصدق بحسب الحمل؛ و كذا في الأمثلة الباقية؛ و بالجملة هذا الفصل لايخلو عن ركّةٍ.

قال:

إشارةٌ

<إلىٰ تحقيق الجزئيّتَين في الجهات[2] >

و أنت تَعرف حالَ الجزئيّتَين من الكلّيّتَين و تقسيمَهما عليهما؛ فقولنا: «بعضُ ج ب» يصدق و لو كان ذلك البعضُ موصوفاً بـ«ب» في وقتٍ لا غير؛ و كذلك تعلم أنّ كلَّ بعضٍ إذا كان بهذه الصفةِ صدق ذلك في كلِّ بعضٍ؛ و إذا صدق الإيجابُ المطلقُ في كلِّ بعضٍ صدق في كلِّ واحدٍ؛ و من هذا يُعلم أنّه ليس من شرطِ الإيجاب عمومُ كلِّ عددٍ في كلِّ وقتٍ و كذلك في جانبِ السلب.

اعلمْ أنّه ليس إذا صدق «بعضُ «ج» «ب» بالضرورة» يجب أن يمنعَ ذلك صدقَ قولِنا: «بعضُ «ج» «ب» بالإطلاق الغير الضروريّ» أو «بالإمكان» و لا بالعكس؛ فإنّك تقول: «بعضُ الأجسام بالضرورة متحرّكٌ» أي مادام ذات ذلك البعض موجوداً، أو «بعضُها متحرّكٌ بوجودٍ غيرِ ضروريٍّ و بعضُها بإمكانٍ غيرِ ضروريٍّ».

أقول:

حالُ الجزئيّتَين كحالِ الكلّيتَين؛ لأنّ معنى الموضوعِ و المحمولِ، و الإطلاقِ و الجهةِ

---

١. A: انه.

٢. هذه «الإشارة» متقدمّة في E على «التنبيه».

في الجميع واحدٌ و لا مغائرةَ إلّا في الكلّيّة و الجزئيّة؛ فاذا قلنا: «بعضُ «ج» «ب» بالإطلاق» فقد يصدق ذلك من غيرِ دوامِ ثبوتِ «الباء» لذلك البعضِ، بل يكفي في صدقِه ثبوتُه في بعض الأوقات؛ و هذا أمرٌ متّفقٌ؛ و إذا كان كلُّ بعضٍ بهذه الصفةِ صدق ذلك الحكمُ في كلِّ بعضٍ و إذا صدق في كلِّ بعضٍ صدق في كلِّ واحدٍ، كقولنا: «كلُّ إنسانٍ متنفّسٌ بالاطلاق العامّ»؛ فعُلم بطلانُ وهمِ مَن توهّم[1] أنّ الإيجابَ الكلّيَّ المطلقَ يوجب الدوامَ في كلِّ واحدٍ كما مرّ قبل؛ و الشرط في أن يكونَ الحكمُ كلّيّاً هو عمومُ العدد لا شمول الأوقات؛ و كذا تصدق السالبةُ الكلّيّةُ بدونِ الدوام.

و بمثلِ هذا يُعلم أنّه يجوز صدقُ الدوام الكلّيّ بدونِ الضرورة؛ و يجوز أيضاً اختلافُ حكمِ الأبعاض بالجهة كما ذكر في الكتاب.

قال:

إشارةٌ

<إلىٰ تلازمِ ذوات الجهة >

قولُنا[2]: «بالضرورة» يكون في قوّةِ قولنا: «لايُمكن أن لايكونَ» بالإمكان العامّ الذي هو في قوّةِ قولِنا: «ممتنع أن لايكونَ»؛ و قولُنا: «بالضرورة لايكون» في قوّةِ قولِنا: «ليس بممكنٍ أن يكونَ» بالإمكان العامّ الذي هو في قوّةِ قولِنا: «ممتنع أن يكونَ»؛ و هذه و مقابلاتُها في كلِّ طبقةٍ متلازمةٌ يقوم بعضُها مقامَ البعض.

أقول:

الموجّهاتُ منها ما يتلازم؛ و منها ما يلزم غيرَها من غيرِ عكسٍ؛ و المتلازمات ستّ طبقات: ثلاث منها الوجوب و الامتناع و الإمكان الخاصّ؛ و ثلاث نقائضها؛ و في كلِّ طبقةٍ من الطبقات الأربع التي غير طبقةِ الإمكان الخاصّ؛ و نقيضه ثلاثةُ مفهوماتٍ متلازمةٍ متعاكسةٍ يقوم كلٌّ منها مقامَ الآخر؛ و في كلٍّ من طبقتَي الإمكان الخاصّ و نقيضِه مفهومان

---

١. A: وهم.

٢. E: اعلم ان قولنا.

متلازمان.

[١.] أمّا طبقةُ الوجوب: فإنّ قولنا: «بالضرورة» يكون في قوّة قولِنا: «لايُمكن أن لايكونَ» بالإمكان العامّ؛ و هذا في قوّة قولِنا: «ممتنع أن لا يكونَ».

[٢.] و أمّا طبقةُ الامتناع: فإنّ قولنا: «بالضرورة لايكون» في قوّة قولِنا: «لايُمكن أن يكونَ» بالإمكان العامّ؛ و هذا في قوّة قولَنا: «ممتنع أن يكونَ».

و كذا طبقةُ نقيضِ الوجوب و طبقةُ نقيضِ الامتناع في كلٍّ منها ثلاثُ مفهومات متلازمة.

[٣.] و أمّا طبقةُ الإمكان الخاصّ أو الأخصّ: فإنّ قولنا: «ممكن أن يكونَ» في قوّة قولِنا: «يُمكن أن لا يكون»؛ و كذا حكمُ نقيضِه.

و هذا لوحُ الطبقات الستّ:

طبقة الوجوب	طبقة نقيضه	طبقة الامتناع	طبقة نقيضه	طبقة الامكان الخاصّ	طبقة نقيضه
بالضرورة يكون	ليس بالضرورة يكون	بالضرورة لايكون	ليس بالضرورة لايكون	يمكن ان يكون	لايمكن ان يكون
لايمكن ان لايكون	يمكن ان لايكون	لايمكن ان يكون	يمكن ان يكون	يمكن ان لايكون	لايمكن ان لايكون
يمتنع ان لايكون	لايمتنع ان لايكون	يمتنع ان يكون	يمتنع ان لايكون		

قال:

و أمّا الممكن الخاصّ و الأخصّ فإنّهما لا ملازمات متساوية لهما من بابَي الضرورة، بل لهما لوازمُ من ذوات الجهة أعمّ منهما؛ و لاينعكس عليهما؛ و [1] ليس يجب أن يكونَ [2] كلٌّ لازمٍ مساوياً؛ فإنّ قولنا: «بالضرورة» يكون يلزمه «أنّه ممكنٌ أن يكونَ» بالإمكان العامّ؛ و لاينعكس عليه؛ فإنّه ليس إذا كان ممكناً أن يكونَ، وجب أن يكونَ [3] بالضرورة يكون، بل ربّما كان ممكناً أيضاً أن لايكونَ؛ و قولنا: «بالضرورة لايكون» يلزمه «أنّه ممكنٌ أن لايكونَ» بالإمكان العامّ أيضاً من غيرِ انعكاسٍ أيضاً لمثلِ ذلك.

ثمّ اعلمْ أنّ قولنا: «إنّه ممكنٌ أن يكونَ» [بالإمكان] الخاصّ أو الأخصّ إنّما يلزمه «ممكنٌ أن لايكونَ» من بابِه و يساويه؛ و أمّا من غيرِ بابِه فلايلزمه ما يساويه، بل ما هو أعمّ منه، مثل «ممكنٌ أن يكونَ [بالإمكان] العامّ» و «ممكنٌ أن لايكونَ [بالإمكان] العامّ»؛ و «ليس بواجبٍ أن يكونَ» و «ليس بواجبٍ أن لايكونَ»؛ و «ليس بممتنعٍ أن يكونَ» و «ليس بممتنعٍ أن لايكونَ»؛ و بالجملة ليس بضروريٍّ أن يكونَ /20A/ و أن لايكونَ.

أقول:

لا يلزم الإمكانُ الخاصُّ أو الأخصُّ ما يساويهما من بابَي ـ أي من طبقتَي ـ الوجوبِ و الامتناعِ؛ لأنّهما ينافيان ما في الطبقتَين، بل يلزمها لوازمُ من جهاتٍ أُخرىٰ أعمّ منها – كما ذكر في آخر هذا الفصل – و لا يجب أن يكونَ كلُّ لازمٍ مساوياً؛ إذ تلزم لطبقتَي الوجوبِ و الامتناعِ لوازمُ عامّةٌ كما ذكر في الكتاب؛ و إنّما يلازمهما ما يكون من بابِهما كما أثبتنا في لوحِ الطبقات.

و باقي الفصل ظاهرٌ.

قال:

وهمٌ و تنبيهٌ
[في دفع شكٍّ أوردوه علىٰ تعريف الواجب]

---

١. E: اذ. ٢. E: ـ يجب أن يكون. ٣. A: ـ وجب أن يكون.

و السؤال الذي يهول به قومٌ ـ و هو أنّ الواجب إن كان ممكناً أن يكونَ و الممكن أن يكونَ ممكن [١] أن لايكونَ؛ فالواجبُ إذن ممكنٌ أن لايكونَ؛ و إن كان الواجبُ [٢] لم‌يكن ممكناً أن يكونَ و ما ليس بممكنٍ أن يكونَ [٣] فهو ممتنعٌ أن يكونَ؛ فالواجبُ ممتنعٌ أن يكونَ ـ ليس بذلك المشكل الهائل كلّه؛ فإنّ الواجب ممكنٌ بالمعنى العامّ و لايلزم ذلك الممكن أن ينعكسَ إلىٰ ممكنٍ أن لايكونَ؛ و ليس بممكنٍ بالمعنى الخاصّ؛ و لايلزم قولنا: «ليس بممكنٍ بذلك المعنى» أن يكونَ ممتنعاً؛ لأنّ ما ليس بممكنٍ بذلك المعنى هو ما هو ضروريٌّ إيجاباً أو سلباً.

أقول:

أوردوا على الواجب شكّاً و هو أنّ الواجب لو كان متحقّقاً فلايخلو من أن يصدقَ عليه أنّه ممكنٌ أو لم يصدق.

[١.] فإن صدق و كلُّ ما هو ممكنٌ أن يكونَ فهو ممكنٌ أن لا يكونَ؛ فيلزم أن يصدقَ على الواجب أنّه ممكنٌ أن لا يكونَ! و هذا محالٌ.

[٢.] و إن لم‌يصدق يلزم أن يصدقَ عليه أنّه ممتنعٌ أن يكونَ! لأنّ كلَّ ما ليس بممكنٍ فهو ممتنعٌ؛ و هذا محالٌ.

و جوابُه: أنّ الإمكان يُقال بالاشتراك على الإمكان العامّ و على الإمكان الخاصّ؛ فإن أُريد هٰهنا بالإمكان العامّ، سلّمنا أنّ الواجب ممكنٌ، لكن لِمَ قلتم: «إنّ كلّ ما هو ممكنٌ أن يكونَ بالإمكان العامّ ممكنٌ أن لا يكونَ؟!» و إنّما يكون كذلك ان لو كان ممكناً بالإمكان الخاصّ؛ و إن أُريد به الإمكان الخاصّ، سلّمنا أنّ الواجب ليس بممكنٍ، لكن لِمَ قلتم: «إنّ كلّ ما ليس بممكنٍ أن يكونَ بالإمكان الخاصّ فهو ممتنعٌ؟!» و إنّما يكون كذلك ان لو لم‌يكن ممكناً بالإمكان العامّ، بل ما ليس بممكنٍ بالإمكان الخاصّ فهو إمّا ضروريُّ الثبوت أو ضروريُّ الانتفاء.

---

١. E: يمكن.	٢. A: ـ كان الواجب.	٣. A: ـ أن يكون.

قال:

و هؤلاء مع تنبّههم لهذا الشكّ و توقّعِهم أن يأتيَهم حلُّه يعودون؛ فيغلطون؛ فكلُّ ما صحّ لهم في شيءٍ أنّه ليس بممكنٍ أو فرضوه كذلك حسبوا أنّه يلزمه أنّه بالضرورة ليس؛ و بنوا علىٰ ذلك و تمادوا في الغلط؛ لأنّهم لم‌يتذكّروا أنّه ليس يجب في ما ليس بممكنٍ بالمعنى الخاصّ و الأخصّ أنّه بالضرورة ليس، بل ربّما كان بالضرورة أيس؛ و كذلك قد يغلطون كثيراً و يظنّون أنّه إذا فُرض أنّه ليس بالضرورة أن يكونَ لزم أنّه ممكنٌ حقيقيٌّ ينعكس إلىٰ ممكنٍ أن لايكونَ؛ و ليس كذلك؛ و قد علمتَ ذلك ممّا هديناك سبيله.

أقول:

هؤلاء بعد إيرادِ هذا الشكِّ و توقّعِهم أن يأتيَهم حلُّه قد يغلطون و يعتقدون أنّه كلُّ ما ليس بممكنٍ أن يكونَ فهو بالضرورة لايكون؛ و بنوا عليه الشكَّ المذكورَ و تمادوا في الغلط؛ و لم‌يتذكّروا أنّ ما ليس بممكنٍ بالإمكان الخاصّ أو الأخصّ لايلزم أن يكونَ ممتنعاً، بل ربّما كان واجباً -لِما مرّ آنفاً- [من] أنّ ما ليس بممكنٍ بالإمكان الخاصّ يكون إمّا ضروريَّ الثبوت أو ضروريَّ الانتفاء؛ و لذلك قد يغلطون الناسُ و يظنّون أنّ سلبَ الضرورةِ يستلزم الإمكانَ الخاصَّ المنعكسَ إلىٰ ممكنٍ أن لايكونَ و ليس كذلك، لجوازِ أن يكونَ ممتنعاً.

قال:

النَّهْج الخامس
‹في تناقض القضايا و عكوسها›

إشارةٌ
‹إلىٰ[1] كلامٍ كلّيّ في التناقض[2]›

اعلمْ أنّ التناقض هو اختلافُ قضيّتَين بالإيجاب و السلب علىٰ جهةٍ تقتضي لذاتِها أن يكونَ أحدُهما ـ بعينِه أو بغيرِ عينِه ـ صادقاً و الأُخرىٰ كاذباً حتّىٰ لايخرجَ الصدقُ و الكذبُ منهما؛ و إن لم‌يتعيّن في بعض الممكنات عند جمهور القوم.

أقول:

«التناقض» قد يكون بين المفردات و قد يكون بين القضايا.

[١.] و التناقض التي بين القضايا هو اختلافُ قضيّتَين بالإيجابِ و السلبِ بحيث يقتضي لذاتِه أن يكونَ أحدُهما - بعينِه أو بغيرِ عينِه - صادقاً و الآخرُ كاذباً؛ فـ«الاختلاف» كالجنس البعيد؛ فإنّه يقع بين قضيّتَين و بين مفردَين و بين قضيّةٍ و مفردٍ.

قوله: «قضيّتَين» يخرج الاختلافَ الذي بين غير القضيّتَين.

قوله: «بالإيجاب و السلب» يخرج اختلافَ قضيّتَين بغيرِهما، كالاختلاف بالعدول وِ

---

١. E: ـ إشارة إلىٰ.

٢. في E عدّت عبارة «كلام كلّي في التناقض» من متن الشيخ.

التحصيل؛ و الحمليّة و الشرطيّة؛ و غير ذلك.

قوله: «لذاتِه» يخرج الاختلافَ التي لا يقتضي لذاتِه صدقَ أحدِهما و كذبَ الأُخرىٰ، بل بواسطةِ سلبِ المساوي، كقولِنا: «هذا إنسانٌ»، «هذا ليس بناطقٍ»؛ و إنّما اشترط ذلك لأنّ نقيضَ الشيءِ رفعُه لا رفعُ شيءٍ آخر؛ و أن يتساويَ الرفعان؛ و لا يُشترط في التناقض التعيّنُ و لا عدمُه، بل شرطُه الاختتامُ إلى الصدق و الكذب كيف كان؛ و لهذا قال: «بعينِه أو بغيرِ عينِه»؛ ثمّ أكّده بقوله: «حتّىٰ لا يخرجَ الصدقُ و الكذبُ منهما».

و إنّما قال: «لم يتعيّن في بعضِ الممكنات عند الجمهور»[1]؛ لأنّهم زعموا أنّ الصدق و الكذب إنّما يتعيّن في الواجب و الممتنع؛ و الصدق في إيجابِ الواجب و سلبِ الممتنع؛ و الكذب في سلبِ الواجب و إيجابِ الممتنع؛ فإذا قلنا: «هذا الإنسانُ حيوانٌ»، «هذا الإنسانُ ليس بحيوانٍ» و «هذا الإنسانُ ليس بحجرٍ»، «هذا الإنسانُ حجرٌ»، تعيّن الصدقُ في الأوّل /20B/ و الكذبُ في الثاني في كلٍّ من المادّتَين؛ و أمّا في الممكن الخاصّ فالصدق و الكذب متعيّنان[2] في الماضي و الحال بحسب الوقوعِ و اللاوقوعِ؛ و إن كان بالقياس إلينا لجهلِنا به غير متعيّن؛ و أمّا في الاستقبال فزعم الجمهورُ أنّ الصدق و الكذب غيرُ متعيّنَين في نفس‌الأمر؛ و فيه نظرٌ، لاستنادِ الحوادث في نفس‌الأمر إلىٰ علل يجب بها و يمتنع دونها؛ و انتهاء تلك العللِ إلى الواجب.

هذا تعريفٌ لتناقضِ القضايا.

[٢.] و أمّا مطلقُ التناقض فهو «المنافاة الذاتيّة بين شيئَين وجوداً و عدماً» أو نقول: «هو اختلافُ مفهومَين بالثبوت و الانتفاء بحيث يقتضي لذاتِه تحقّقَ أحدِهما و انتفاءَ الآخر»؛ و ذلك لأنّ أحدهما عدميٌّ ضرورةً؛ فيكون مشتملاً على الانتفاء؛ فيكون الآخرُ مشتملاً على الثبوت وإلّا لَما تقابلا؛ لأنّ مقابل الانتفاءِ إنّما هو الثبوت؛ فـ«ج» إنّما يكون نقيضاً لـ«لا ج» إذا تحقّق فيه الثبوتُ؛ فحينئذٍ يكون المراد بـ«ج» شيئاً هو «ج»؛ و بـ«لا ج» مقابلَ هذا، أي لا ما هو «ج» أو ما ليس بـ«ج».

---

١. E: عند جمهور القوم.   ٢. A: متعينا.

قال:

و إنّما يكون التقابلُ في الإيجاب و السلب [١] إذا كان السالبُ منهما [٢] يسلب الموجبَ، كما أوجب؛ فإنّه إذا أوجب شيء فكان [٣] لايصدق؛ فإنّ معنى أنّه لايصدق هو أنّ الأمر ليس كما أوجب؛ و بالعكس إذا سُلب [٤] فلميصدق؛ فمعناه أنّ مخالفةَ الإيجابِ كاذبٌ [٥]؛ و لكنّه قد يتّفق أن يقعَ [٦] الانحرافُ عن مراعاةِ التناقض لوقوعِ الانحرافِ عن مراعاةِ التقابل؛ و مراعاة التقابل أن تُراعىَ في كلٍّ واحدةٍ من القضيّتَين ما تراعيه في الأُخرىٰ حتّىٰ تكونَ أجزاءُ القضيّة في كلٍّ واحدةٍ منهما هي التي في الأُخرىٰ و علىٰ ما في الأُخرىٰ [٧] حتّىٰ يكونَ معني: المحمول و الموضوع، و ما يشبههما، و الشرط، و الإضافة، و الكلّ و الجزء، و القوّة و الفعل، و المكان، و الزمان، و غير ذلك ـ ممّا عدّدناه ـ غيرَ مختلف.

أقول:

التناقضُ إنّما يكون في الإيجاب و السلب إذا كان السلبُ يرفع ما أثبته الإيجابُ؛ فإنّه إذا أثبت شيء فنقيضه أن يُقال: «ليس الأمرُ كما أثبت»؛ و إذا سلب شيءٌ فنقيضه أن يُقال: «مخالفةُ الإيجاب كاذبٌ»؛ و إنّما يتحقّق ذلك ان لو روعي في كلّ واحدٍ من القضيّتَين ما روعي في الأُخرىٰ حتّىٰ تكونَ الأجزاءُ ـ دون النسبة ـ في كلّ واحدةٍ منها هي التي في الأُخرىٰ و على الحال التي تكون عليها في الأُخرىٰ من الشرط و الإضافة و غير ذلك ممّا يأتي؛ و هذا شرطٌ واحدٌ بطريقِ الإجمال ترجع الشرائطُ المفصلّةُ كلُّها إليه [٨]؛ و أمّا بالتفصيل فتُشترط ثمانيةٌ:

وحدةُ الموضوع و المحمول: لجوازِ صدقِ القضيّتَين و كذبِهما باختلافِهما، كقولِنا: «زيدٌ كاتبٌ»، «زيدٌ ليس بنجّارٍ»؛ «زيدٌ كاتبٌ»، «بكرٌ ليس بكاتبٍ»؛ و ما يشبه الموضوع

---

١. E: السلب و الإيجاب. ٢. E: فيهما. ٣. E: و كان.
٤. E: + شيء ٥. A: كاذب. ٦. A: لايقع.
٧. E: ـ و علىٰ ما في الأُخرىٰ. ٨. A: اليها.

و المحمول هو المقدّم و التالي.

و وحدةُ الشرط: إذ يصدق «المبصر مفرّقٌ للبصر بشرطِ كونِه أبيضاً»، «المبصر ليس بمفرّقٍ للبصر بشرطِ كونِه أسوداً».

و وحدةُ الإضافة: إذ يصدق «زيدٌ أبٌ» أي لعَمْرٍو، «زيدٌ ليس بأبٍ» أي لبَكْرٍ.

و وحدةُ الجزء و الكلّ: إذ يصدق «الزنجيُّ ليس بأسود» أي بعضه، «الزنجيُّ أسود» أي كلّ بَشَرَتِه.

و وحدةُ القوّة و الفعل: إذ يصدق «زيدٌ كاتبٌ بالقوّة»، «زيدٌ ليس بكاتبٍ بالفعل» إذا كان أُمّياً.

و وحدةُ المكان: إذ يصدق «زيدٌ جالسٌ»، «زيدٌ ليس بجالسٍ» بحسب مكانَين.

و وحدةُ الزمان: إذ يصدق «زيدٌ كاتبٌ»، «زيدٌ ليس بكاتبٍ» بحسب وقتَين.

قوله: «غير ذلك ممّا عدّدناه» أي الاتّصال و الانفصال.

قال:

فإن لم‌تكن القضيّةُ شخصيّةً أُحتيج أيضاً إلىٰ أن تختلفَ القضيّتان في الكمّيّة، أعني في الكلّيّة و الجزئيّة، كما اختلفتا في الكيفيّة، أعني[1] في[2] الإيجاب و السلب؛ وإلّا أمكن أن لايقتسما الصدق و الكذب، بل يكذبان معاً، مثل الكلّيّتَين في مادّة الإمكان، مثل قولِنا: «كلُّ إنسانٍ كاتبٌ و «ليس و لا واحد من الناس بكاتبٍ» أو يصدقان معاً مثل الجزئيّتَين في مادّة الإمكان أيضاً مثل قولِنا: «بعضُ الناس كاتبٌ» و «بعضُ الناس ليس بكاتبٍ»، بل التناقضُ في المحصورات إنّما يتمّ بعد الشرط المذكور[3] بأن تكون إحدى القضيّتَين كلّيّةً و الأُخرىٰ جزئيّةً.

أقول:

قد تقدّم أنّ القضيّةَ إمّا مخصوصةٌ و إمّا محصورةٌ أو مهملةٌ أو طبيعيّةٌ؛ و المهملة في

---

١. E: يُعنى. ٢. E: ـ في. ٣. A: الشرائط المذكورة.

حكمِ الجزئيّة؛ و الطبيعيّة في حكمِ الشخصيّة. مآل الأمرِ إلى المخصوصة و المحصورة.

[١.] أمّا المخصوصة: فيكفي في تحققِّ التناقضِ فيها ما ذكرنا[ه] من الشرائط إجمالاً و تفصيلاً.

[٢.] و أمّا المحصورة: فلابدّ فيها مع ذلك من اختلافِ القضيّتَين بالكمّيّةِ ـ أي الكلّيّةِ و الجزئيّةِ ـ [لأنّه] جاز كذبُ الكلّيّتَين و صدقُ الجزئيّتَين في مادّة الإمكان. أمّا كذبُ الكلّيّتَين فكقولِنا: «كلُّ إنسانٍ كاتبٌ»، «لا شيءَ من الإنسان بكاتبٍ»؛ و أمّا صدقُ الجزئيّتَين فكقولِنا: «بعض الناس كاتبٌ»، «بعض الناس ليس بكاتبٍ»؛ و كذا في كلِّ مادّةٍ يكون الموضوعُ أعمّ من المحمول.

قال:

ثمّ[١] تلك الشرائطُ قد تحوج في ما تراعي له جهة إلىٰ شرائط تحقّقها.

[١.] فلْتكن الموجبةُ أوّلاً كلّيّةً و لْنعتبرْ في الموادّ فنقول: إذا قلنا «كلُّ إنسانٍ حيوانٌ»، «ليس بعضُ الناس بحيوانٍ»؛ «كلُّ إنسانٍ كاتبٌ»، «ليس بعضُ الناس بكاتبٍ»؛ «كلُّ إنسانٍ حجرٌ»، «ليس بعضُ الناس بحجرٍ»، وجدنا إحدى القضيّتَين صادقةً و الأُخرىٰ كاذبةً؛ و إن كان الصادقُ في الواجب غيرَ ما في الآخرين[٢].

[٢.] ولْتكن أيضاً السالبةُ هي الكلّيّة و لْنعتبرْ كذلك فنقول: إذا قلنا «ليس و لا واحد من الناس بحيوانٍ»، «بعضُ الناس حيوانٌ»؛ و «ليس و لا واحد من الناس بحجرٍ»، «بعضُ الناس حجرٌ»؛ و «ليس و لا واحد من الناس بكاتبٍ»، «بعض الناس كاتبٌ»، وجدنا الاقتسامَ أيضاً حاصلاً.

و اعتبِرْ من نفسِك الصادقَ و الكاذبَ في كلِّ مادّةٍ و المناسبات الجارية في مختلفات الكيفيّة و الكمّيّة.

أقول:

/21A/ إذا عرف ما ذكرنا[ه] من الشرائط، فمع تلك الشرائط تجب رعايةُ شرائط أُخرىٰ

١. E: + بعد ٢. A: الاخرى.

كما يتعلّق بالجهة كما نحققّها هي الموجّهات. ثمّ أورد أمثلة المحصورات المناقضة في الموادّ الثلاث و كان الصادق هو الموجبة في مادّة الإيجاب و السالبة في مادّة الامتناع؛ و الجزئيّة في مادّة الإمكان؛ و الكاذب نقائضها.

و المناسبات الجارية بين المحصورات الأربع هي أنّ القضيّتَين مهما:

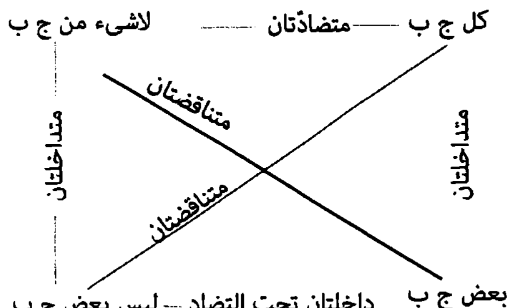
[١.] اختلفتا في الكمِّ و الكيفِ، فهما متناقضتان بعد تحقّقِ الشرائط.

[٢.] و إن اختلفتا في الكمّيّةِ دون الكيفيّةِ، فهما متداخلتان.

[٣.] و إن اختلفتا في الكيفيّةِ دون الكمّيّةِ، فإن كانتا كلّيّتَين فهما متضادّتان.

[٤.] و إن كانتا جزئيّتَين فهما داخلتان تحت التضادّ.

يهذا الوجه:



قال:

[إشارةٌ]

<إلى[1] التناقض الواقع بين المطلقات >

<و تحقيق نقيض المطلق و الوجوديّ >

إنّ الناسَ قدأفتوا علىٰ سبيل التحريف[2] و قلّة التأمّل «أنّ للمطلقة نقيضاً

---

١. A: في.

٢. هامش E: التجريف.

من المطلقات» و لم‌يراعوا فيه إلّا الاختلاف في الكيفيّةِ و الكمّيّةِ؛[1] و لم‌يتأمّلوا حقَّ التأمّلِ أنّه كيف يُمكن أن يكونَ أحوال الشروطِ الأُخرىٰ حتّىٰ يقعَ التقابل؛ فإنّه إذا عني بقولِنا: «كلُّ ج ب» أنّ كلَّ واحدٍ من «ج» «ب» من غيرِ زيادةِ كلِّ وقت، أي أُريد إثبات «ب» لكلِّ عددٍ من[2] «ج» من غيرِ زيادةِ كونِ ذلك الحكمِ في كلِّ واحدٍ من «ج» في[3] كلِّ وقتٍ و إن لم‌يمتنع ذلك لم‌يجب أن يكونَ قولُنا: «كلُّ ج ب» يناقضه قولُنا: «ليس بعض ج ب»؛ فيكذب إذا صدق ذلك و يصدق إذا كذب ذلك، بل و لم‌يجب أن لايوافقه في الصدق ما هو مضادٌّ له ـ أعني السالب الكلّي ـ فإنّ الإيجابَ علىٰ كلِّ واحدٍ إذا لم‌يكن بشرطِ كلِّ وقتٍ جاز أن يصدقَ معه السلبُ عن كلِّ واحدٍ أو عن البعض إذا لم‌يكن في كلِّ وقتٍ.

أقول:

زعم بعضُ الناس[4] «أنّ نقيضَ المطلقة أيضاً مطلقةٌ»؛ و هو فاسدٌ؛ لأنّا إذا قلنا: «كلُّ ج ب» بالإطلاق كان معناه أنّ الثابتَ لكلِّ واحدٍ من أفراد «ج» من غيرِ زيادةِ كونِ ذلك الحكمِ [في] كلِّ وقتٍ و في كلِّ واحدٍ؛ و حينئذٍ لايناقضه قولُنا: «بعضُ ج ليس ب» أيضاً بالإطلاق، لجوازِ صدقِهما معاً، بل يجوز صدقُ الموجبةِ الكلّيّةِ مع ضدّها الذي هي السالبةُ الكلّيّةُ فضلاً عن صدقِها مع السالبة الجزئيّة؛ و ذلك لأنّه لو لم‌يكن الإيجابُ أو السلبُ دائماً جاز أن يكونَ وقتُ الإيجاب غيرَ وقت السلب؛ فلايمتنع الإيجابُ الكلّيُّ مع السلب الكلّيّ و السلب الجزئيّ، كقولِنا: «كلُّ إنسانٍ متنفّسٌ بالإطلاق»، «لا شيءَ من الإنسان بمتنفّسٍ بالإطلاق».

أمّا إذا كان أحدُهما دائمةً؛ فيمتنع اجتماعُهما في الصدق و الكذب؛ فإنّ الإيجابَ في وقتٍ يناقضه السلب في كلّ وقتٍ و بالعكس؛ فنقيضُ المطلقة حينئذٍ يجب أن يكونَ دائمة.

---

١. E: الكمية و الكيفية. ٢. E: ـ من. ٣. A: ـ من «ج» في.

٤. قال المحقّق الطوسيّ في شرحه، ج ١، ص ١٨٣: زعم جمهور المنطقيّين.

قوله: «و إن لم يمتنع» أي و إن لم تمتنع الموجبة الكلّيّة بدون الدوام؛ و قد مرّ في الفصول السابقة اختلافُ القوم فيه.

قال:

بل وجب أن يكونَ نقيضُ قولِنا: «كلُّ ج ب» بالإطلاق الأعمّ بعض «ج» دائماً ليس بـ«ب»؛ و نقيضُ قولِنا: «لا شيءَ من ج ب» الذي بمعنى «كلّ ج ينتفي[1] عنه ب» بلا زيادةٍ هو قولُنا: «بعضُ ج دائماً هو ب»؛ و أنت تعرف الفرقَ بين هذه الدائمةِ و الضروريّةِ؛ فنقيضُ قولِنا: «بعضُ ج ب» بهذا الإطلاقِ هو قولُنا: «كلُّ ج دائماً يسلب عنه ب» و هو يطابق اللفظَ المستعمَلَ في السلب الكلّيّ؛ و هو أنّه «لا شيءَ من ج ب» بحسب التعارف[2] المذكور؛ و نقيض قولِنا: «ليس بعضُ ج ب» هو قولُنا: «كلُّ ج دائماً هو[3] ب».

أقول:

إذا عرفتَ أنّ نقيضَ المطلقةِ الدائمةُ؛ فنقيض الموجبةِ الكلّيّةِ المطلقةِ[4] السالبةُ الجزئيّةُ الدائمةُ؛ و نقيض السالبةِ الكلّيّةِ المطلقةِ الموجبةُ الجزئيّةُ الدائمةُ؛ و نقيض الموجبةِ الجزئيّةِ المطلقةِ السالبةُ الكلّيّةُ الدائمةُ؛ و نقيض السالبةِ الجزئيّةِ المطلقةِ الموجبةُ الكلّيّةُ الدائمةُ كما ذكر في الكتاب.

قولُه: «بمعنى كلّ ج ينتفي عنه ب بلا زيادةٍ» إشارةٌ إلىٰ ما مرّ [من] أن «لا شيءَ من ج ب» يشعر بالعرفيّة؛ و إنمّا يفيد الإطلاقَ إذا أُخذ بمعنى «كلُّ ج ينتفى عنه ب» أو «يسلب عنه ب».

قوله: «و أنت تعرف الفرقَ بين الدائمة و الضروريّة» لِما بيّنّا قبل من جوازِ صدقِ الدائمةِ بدون الضروريّة؛ و ليس بين المطلقةِ و الضروريّةِ تناقضٌ، لجوازِ كذبِهما في

---

١. E: ينفي.　　٢. E: المتعارف.　　٣. A: ـ هو.

٤. A: + المطلقة.

الدائمة اللاضروريّة.

قوله: «هو يطابق اللفظَ المستعملَ في السلب الكلّيّ و هو أنّه لا شيءَ من «ج» «ب» بحسب التعارف المذكور» فيه نظرٌ؛ لأنّ الأوّل يفيد الإطلاقَ و الثاني العرفيَّ كما مرّ في الفصول السابقة؛ فكيف يتطابقان؟!

قال:

و أمّا المطلقةُ التي هي أخصّ و هي التي خصّصناها نحن باسم «الوجوديّة»؛ فإذا قلنا فيها: «كلُّ ج ب» أي على الوجه الذي ذكرناه[١] كان نقيضُه ليس إنّما[٢] بالوجود كلُّ ج ب، أي بل إمّا[٣] بعضُ «ج» دائماً ليس «ب» أو «ب»[٤] كذلك؛ و إذا قلنا فيها: «ليس و لا شيء من ج ب»، أي على الوجه الذي ذكرناه[٥]، كان نقيضُه المقابلُ له ما يُفهم من قولِنا: بعض «ج» دائماً له إيجاب «ب» أو سلبه عنه؛ لأنّه إذا سبق[٦] الحكم [من] أنّ «كلّ «ج» ينفى عنه «ب» وقتاً مّا لا دائماً»؛ فإنّما يقابله أن يكونَ نفيٌ دائماً أو إثباتٌ دائماً.

أقول:

قد مرّ أنّ الوجوديّة إمّا لا دائمة و هي المطلقة مع قيد اللادوام، أو لا ضروريّة و هي المطلقة مع قيد اللاضرورة؛ و اللادوام لكونه نقيضاً للدوام يكون الإطلاق العامّ؛ و اللاضرورة لكونها نقيضاً للضرورة يكون الإمكان العامّ؛ فالوجوديّة اللادائمة مركّبةٌ من المطلقتَين عامّتَين: إحديهما موجبةٌ و الأُخرىٰ سالبةٌ؛ و الوجوديّة اللاضروريّة مركّبةٌ من مطلقةٍ عامّةٍ و ممكنةٍ عامّةٍ؛ و قد عرفتَ أنّ نقيضَ المطلقةِ الدائمةُ؛ /21B/ فنقيضُ الممكنةِ الضروريّةُ المطلقةُ؛ و نقيضُ الوجوديّةِ اللادائمةُ إحدى الدائمتَين؛ و نقيضُ الوجوديّةِ اللاضروريّةِ إمّا دائمةٌ أو ضروريّةٌ مطلقةٌ.

ـ فنقيضُ قولِنا: «كلُّ «ج» «ب» لا دائماً» قولُنا: «إمّا بعضُ «ج» دائماً ليس «ب» أو

---

١. A: ذكرنا. ٢. هامش E: إمّا. ٣. E: + بالضرورة

٤. E: + مسلوب عنه. ٥. A: ذكرنا. ٦. E: سيق.

بعض «ب» دائماً».

ـ و نقيضُ قولِنا: «لا شيءَ من «ج» «ب» لا دائماً» قولُنا «إمّا بعضُ «ج» «د» دائماً أو بعضُه ليس «ب» دائماً».

ـ و نقيضُ قولِنا: «كلُّ «ج» «ب» لا بالضرورة» قولُنا: «إمّا بعضُ «ج» ليس «ب» دائماً أو بعضُ «ج» «ب» بالضرورة».

ـ و نقيضُ قولِنا: «لا شيءَ من «ج» «ب» لا بالضرورة» قولُنا: «إمّا بعضُ «ج» «ب» دائماً أو ليس «ب» بالضرورة».

و النسخ مختلفةٌ حيث قال ـ و ففي أكثرها ـ هكذا: «أي بل إمّا بالضرورة كلُّ «ج» «ب» أو «ب» مسلوبٌ عنه كذلك»؛ و فسادُه بيّنٌ؛ لأنّ هذا ليس نقيضاً لشيءٍ من الوجوديّتَين، بل هو نقيضُ الممكنة الخاصّة السالبة الجزئيّة؛ و في بعضِها هكذا: «أي بل إمّا دائماً بعضُ «ج» «ب» أو مسلوبٌ عنه كذلك»؛ و هذا أقرب؛ فإنّه نقيضُ السالبةِ الكلّيّةِ الوجوديّةِ اللادائمةُ؛ و جاز جعلُها أيضاً نقيضاً لموجبتِها الكلّيّة؛ و الصحيح ما كتبنا[ه].

قال:

و لانجد له قضيّةً لا قسمةَ فيها مقابله أو يعسر وجودها.

أقول:

يعني لانجد للوجوديّ قضيّةً واحدةً مقابله لا قسمةَ فيها بالإيجاب و السلب، أو يعني وجودها؛ و يُمكننا تحصيل هذه القضيّة و هو أن نركّبَ سالبةً مناقضةً للجزء الأوّل من الأصل ـ كما وجّهه من موضوع الأصل ـ مقيّداً بنقيضِ المحمول و المحمول يخالفه إذا كان الأصلُ موجباً و مقيّداً بالمحمول؛ و المحمول نقيضُ المحمول إن كان الأصلُ سالباً؛ لأنّ الأصل ـ موجباً [كان] أو سالباً ـ يرجع إلىٰ موجبةٍ مناقضةٍ لهذه السالبةِ؛ فنقيضُ قولِنا: «لا شيءَ من «ج» «ب» لا دائماً» قولُنا: «ليس بعضُ «ج» الذي «ب» بالفعل لا «ب» دائماً»؛ إذ الأصل يرجع إلىٰ قولِنا: «كلُّ «ج» الذي «ب» بالفعل لا «ب» بالفعل»؛ و هذا مطَّرَدٌ في جميع المركّبات ـ موجبة و سالبة، كلّية و جزئيّة ـ و يكون القيد في غير

الوجوديّة اللاضروريّة و الممكنة الخاصّة «بالفعل» و فيهما «بالإمكان».

و هذا البحث قد كمّلناه في كتاب *القسطاس* و شرحِه.

قال:

و نقيضُ قولنا: «بعض ج ب» بهذا الوجهِ، لا شيءَ من «ج» إنّما هو بالوجود «ب»[1]؛ و نقيضُ قولِنا: «ليس بعضُ ج ب» ـ أي ليسية بهذا المعنى ـ[2] قولُنا: كلُّ «ج» إمّا دائماً «ب» و إمّا دائماً ليس بـ«ب»؛ و لاتظنّن أنّ قولَنا: «ليس بالإطلاق شيءٌ من ج ب»[3] في معنى قولِنا: «بالإطلاق ليس شيءٌ من ج ب»؛ لأنّ الأوّل قد يصدق مع قولِنا: «بالضرورة كلُّ ج ب» و لايصدق معه[4] الآخر.

أقول:

قد عرفتَ [أنّ] نقيض الوجوديّة الكلّيّة موجبة و سالبة؛

و أمّا نقيض الجزئيّتَين:

ـ فنقيضُ قولِنا: «بعضُ «ج» «ب» لا دائماً»، «لا شيءَ من ج هو ب بالوجود ب» و هو يساوي قولنا: كلُّ «ج» إمّا دائماً ليس «ب» أو دائماً «ب»؛

ـ و نقيضُ قولِنا: «ليس بعضُ «ج» «ب» لا دائماً»، قولُنا: «كلُّ ج إمّا دائماً ب و إمّا دائماً ليس ب»؛ و اللاضروريّة يقيّد الجزء الثاني من النقيض بالضرورة بدلَ الدوام، كما تقول في الثاني: «كلُّ ج إمّا دائماً ب و إمّا بالضرورة ليس ب».

ثمّ كلٌّ من الكلّيّتَين يشتمل علىٰ ثلاثة مفهوماتٍ:

[١.] كلّ «ج» دائماً «ب»؛

[٢.] و لا شيءَ من «ج» دائماً «ب»؛

---

١. E: + ليس إنّما بالوجود شيء من «ج» ب. خ ل، بل إمّا كلّ «ج» «ب» دائماً أو لا شيء من «ج» «ب» دائماً.

٢. E: + هو.

٣. E: الذي هو نقيض قولنا بالإطلاق شيء من «ج» «ب» هو.

٤. A، هامش E: مع.

[٣.] و بعض «ج» دائماً «ب» و البعض الآخر دائماً ليس «ب».

فلو فُصّل الكلّيّتان بكلّيّتين لايتحقّق إلّا مفهومَين و جاز كذبُ كلٍّ منهما مع الأصل؛ فلايتحقّق التناقضُ بين الأصل و بين أحدِهما، كما تقول في الشكل الأوّل: «لا شيءَ من ج دائماً ب» أو «كلُّ ج دائماً ب»؛ فإنّهما يكذبان مع قولِنا: «بعضُ «ج» «ب» لا دائماً» في كلِّ مادّةٍ يوجد المحمولُ لبعضِ أفرادِ الموضوع دائماً و ينتفي عن الباقي دائماً، كقولِنا: «بعضُ الحيوان إنسانٌ لا دائماً»؛ فإنّه يكذب مع قولِنا: «لا شيءَ من الحيوان بإنسانٍ دائماً»، و «كلُّ حيوانٍ إنسانٌ دائماً»؛ و كذا إذا فُصّل الكلّيّ الثاني.

و لاتظنّن أنّ قولَنا: «ليس بالإطلاق شيءٌ من ج ب» الذي هو نقيضُ قولِنا: «بالإطلاق شيء من ج ب» هو في معنى قولِنا: «بالإطلاق ليس شيءٌ من ج ب»؛ لأنّ الأولىٰ سلبُ الإطلاق؛ فيصدق مع الموجبة الضروريّة؛ لأنّ الموجبة الضروريّة موجّهة؛ فيصدق أنّها ليستْ بمطلقةٍ؛ و الثانية إطلاق السلب؛ فلايصدق على الموجبة الضروريّة.

هذا بحسب اعتبارِ الجهةِ و عدمِها.

و أمّا بحسب المادّةِ، فيمتنع صدقُها مع الموجبة الضروريّة؛ لأنّ الأولىٰ سالبةٌ دائمةٌ و الثانية سالبةٌ مطلقةٌ؛ و كِلاهما يمتنع أن يجتمعَ مع الموجبة الضروريّة.

قال:

فإن أردنا أن نحدّ[١] للمطلقة نقيضاً من جنسِها كانت الحيلةُ فيه أن نجعلَ المطلقةَ أخصّ ممّا يوجبه نفسُ الإيجاب أو السلب المطلقَين و ذلك مثلاً أن يكونَ الكلّيُّ الموجبُ المطلقُ هو الذي ليس إنّما الحكم في[٢] كلّ واحدٍ فقط، بل و في كلِّ زمانِ كونِ الموضوع علىٰ ما وصف به و وضع معه علىٰ ما يجب أن يُفهم من المعتاد في العبارة عنه في السالب الكلّيّ حتّىٰ يكونَ قولُنا: «كلُّ ج ب» إنّما يصدق إذا كان كلُّ واحدٍ من «ج» «ب» و في كلّ زمانٍ له[٣] و في كلّ وقتٍ حتّىٰ إذا كان في وقتٍ مّا هو[٤] موصوفاً بأنّه «ج»

---

١. E: نجعل. ٢. E: على. ٣. E: + «ج».

٤. A: ـ هو.

بالضرورة أو غير الضرورة و في ذلك الوقت لايوصف بـ«ب» كان هذا القولُ كاذباً كما يُفهم من اللفظ المتعارف في السلب الكلّيّ.

فإذا[1] اتّفقنا علىٰ هذا كان قولُنا: «ليس بعضُ «ج» «ب» على الإطلاق» نقيضاً لقولِنا: «كلُّ ج ب»؛ و قولُنا: «بعضُ «ج» «ب» على الإطلاق» نقيضاً لقولِنا: «كلُّ ج ب»؛ و قولُنا: «بعضُ «ج» «ب» على الإطلاق» نـقيضاً[2] للسالبة الكلّيّة.

أقول:

لمّا بيّن الشيخُ عدمَ التناقض بين المطلقات و قد وقع في كلامِ أرسطو و قومٍ ممَّن تعقّبه ذلك، أراد أن يجعلَ لذلك مَحملاً؛ فتمسّك بحملَين إحديٰهما حمل المطلقة على العرفيّة العامّة بناءاً علىٰ أنّ المطلق العامّ قد يُفهَم منه العرفيُّ، /22A/ كما في السلب الكلّيّ و الإيجاب أيضاً علىٰ مذهبِ قومٍ كما مرّ في الفصول السابقة.

قوله: «و وضع معه» أي وضع الموضوع مع الوصف.

قوله: «و في كلّ زمان» أي في كلّ زمانِ «ج».

قوله: «فإذا اتّفقنا علىٰ هذا» أي إذا اصطلحنا و خصّصنا المطلقَ بالعرفيّ؛ و هيٰهنا بحثٌ؛ و هو أنّه إن أُخذ كِلا[3] النقيضَين عرفيّاً فذلك غيرُ صحيح؛ لجوازِ كذبِ العرفيّتَين معاً كما في مادّةِ اللادوام؛ و إن أُخذ أحدُهما عرفيّاً و الآخرُ مطلقاً عامّاً فأيضاً كذلك لجوازِ صدقِهما معاً كما في العرفيّة الخاصّة. بل الصحيح أنّ نقيضَ العرفيّةِ الحينيّةُ المطلقةُ و هي التي يُحكم فيها بنسبةِ المحمولِ إلى الموضوعِ في بعض أوقات وصف الموضوع.

قال:

لكنّا نكون قد شرطنا زيادةً علىٰ ما يقتضيه مجرّدُ الإثبات و النفي؛ و مع ذلك فلايعوّزنا مطلق وجوديّ بهذا الشرط؛ لأنّه ليس إذا كان كـلُّ «ج» «ب» كلّ وقتٍ يكون فيه «ج» يكون بالضرورة مادام موجود الذات فهو

---

١. E: و إذا.

٢. E: ـ لقولنا كل ج ب و قولنا بعض ج ب على الاطلاق نقيضاً.

٣. A: + من.

«ب»؛ و قد عرفتَ هذا؛ و القوم الذين[١] سبقونا لايُمكنهم في أمثلتِهم و استعمالاتِهم أن يصالحونا علىٰ[٢] هذا؛ و بيان هذا فيه طولٌ.

أقول:

يعني و إن صحّحنا التناقضَ بين المطلقات بهذه الحيلة كلّنا قد شرطنا زيادةً علىٰ ما يقتضيه مجرّدُ الإثبات و النفي الذي هو الإطلاق و مع ذلك الشرط و تخصيص اسم المطلق بالعرفيّ لايقيّد المطلق الوجوديّ أي الوجوديّة اللادائمة و الوجوديّة اللاضروريّة؛ إذ جاز تحققُّ العرفيّ بدون الضرورة المطلقة.

و جمهور المنطقيّين لايُمكنهم أن يصالحونا علىٰ هذا الاصطلاح؛ لأنّهم استعملوا المطلقات في أمثلتِهم و استعمالاتِهم علىٰ وجهٍ لايصحّ تفسيرُها بالعرفيّ؛ لأنّ من أمثلة *التعليم الأوّل* للمطلقات قوله: «كلُّ فرسٍ مستيقظٌ» و «كلّ نائمٍ مستيقظٌ» و ما يجري هذا المجرىٰ؛ و كذلك في الاستعمالات؛ لأنّ في *التعليم* قد استعمل المطلقة حيث لايُمكن استعمالُ العرفيّة هناك؛ و لايُمكنهم الخلاصُ عمّا ذهبوا إليه و هو القولُ بكونِ المطلقات متناقضةً على الإطلاق.

هذا ما في الكتاب؛ و فيه كلامٌ؛ لأنّه إن كان إصلاحُه هذا لأجلِ تأويلِ كلامِ أرسطو و أتباعِه فذلك لا وجهَ له، لِما ذُكر من أنّ[٣] كلامهم لايقبل هذا التأويلَ؛ و إن لم يكن كذلك فما الحاجةذ إلىٰ هذه التعسّفات بعد تحقيقر الحقّ.

قال:

و إن كانت الحيلةذ أيضاً أن يجعل قولنا: «كلّذ ج ب» إنّما يقصد[٤] فيه قصد[٥] زمانٍ بعينه لايعمّ كلَّ آحاد «ج»، بل كلّ ما هو «ج» موجوداً في ذلك الزمان؛ و كذلك قولنا: «ليس شيءٌ من ج ب» أي من جيمات زمان موجود بعينه؛ و حينئذٍ فإنّا إذا حفظنا في الجزئيّتين ذلك الزمانَ بعينه بعد ساير ما

---

١. A: الذي.
٢. E: + مثل.
٣. A: ذكر بأن.
٤. E: يتّصل.
٥. E: قيد.

يجب أن يُحفظ ممّا حفظُه سهلٌ صحّ التناقضُ.

و قد قضىٰ بهذا قومٌ لكنّهم أيضاً ليس يُمكنهم أن يستمرّوا علىٰ مراعاةِ هذا الأصلِ و مع ذلك فيحتاجون إلىٰ أن يعرضوا عن مراعاةِ شرائط لها غناء؛ و لْيُرجع في تحقيقِ ذلك إلىٰ كتاب *الشفاء*.

أقول:

قد مرّ حيلةٌ لتحقّقِ التناقضِ بين المطلقات و إن كانت الحيلةُ المناسبةُ ما ذكره هٰهنا؛ لأنّه يوافق مذهبَ قومٍ؛ و لايحتاج إلىٰ إرادة العرفيّ من المطلق و هو أن يقيّد موضوع المطلقة بزمانٍ معيّنٍ في الموجبة و السالبة؛ و حينئذٍ يتناقضان؛ و ذلك لأنّ المطلقتَين ـ بدون هذا القيد ـ إنّما لايتناقضان لجوازِ أن يكون وقتُ الإيجاب غيرَ وقت السلب؛ أمّا إذا اتّحدا لزم التناقضُ؛ فإذا قُصد في الكلّيّتَين زمانٌ بعينه و في الجزئيّتَين أيضاً ذلك بعينه لزم التناقضُ بين الكلّيّ و الجزئيّ بعد رعايةِ الشرائط الباقية للتناقض؛ و هذا يوافق مذهبَ مَن ذهب إلىٰ تخصيصِ الموضوع بالحال أو الماضي كما مرّ في تحقيق الموجبة الكلّيّة، لكن يلزمهم الفسادُ من وجهَين:

فـ[الوجه] الأوّل: أنّه لايُمكنهم الاستمرارُ علىٰ مراعاةِ هذا الأصلِ في جميع المواضع؛ لأنّهم ذهبوا إلى انعكاسِ السالبة الكلّيّة المطلقة بهذا الاعتبارِ؛ و قد لايطّرد صدقُ العكس؛ لأنّه يصدق قولُنا: «لا واحد من الكتّاب الموجودين في هذا الزمان بمالك ألف وقْرٍ من الذَّهَب» و لايصدق «لا واحد ممّن يملك ألف وقْر ذَهَبٍ في هذا الزمان بكاتبٍ» لجوازِ أن لايكونَ في هذا الزمانِ مَن يملك ألفَ وقْر ذَهَبٍ أصلاً؛ فلاتصدق هذه القضيّةُ علىٰ رأيِهم لانتفاءِ الموضوع في هذا الزمانِ.

الوجه الثاني: أنّهم يحتاجون إلى الإعراض عن مراعاةِ شرائطَ كثيرة الفوائد في العلوم؛ و ذلك كاعتبارِ جهاتِ الحمل التي في نفس‌الأمر؛ لأنّهم حينئذٍ جعلوا الجهاتِ متعلّقةً بالأسوار، كما مرّ في تحقيق الموجبة الكلّيّة.

و اعلمْ أنّ هذا الفسادَ إنّما لزم لتقييدِ الموضوع بزمانٍ معيّنٍ؛ أمّا إذا قُيّد الحكمُ بزمانٍ معيّنٍ و ترك الموضوع مطلقاً ـ علىٰ ما هو مصطلَحٌ ـ يتحقّق التناقضُ بين المطلقات بدون شيءٍ من الفسادات.

قال:

إشارةٌ

<إلىٰ تناقض ساير ذوات الجهة >

أمّا الدائمة فمناقضتُها تجري علىٰ نحوِ مناقضةِ الوجوديّة التي بحسب الحيلة الأولىٰ و تقرب منها؛ فلْيُعرف من ذلك؛ و أمّا قولُنا: «بالضرورة كلُّ ج ب» فنقيضُه «ليس بالضرورة كلُّ ج ب» أي بل يُمكن بالإمكان الأعمّ[1] دون الأخصّ و الخاصّ أن لايكونَ بعضُ «ج» «ب» و يلزمه ما يلزم هذا الإمكان في هذا الموضع؛ و أمّا قولُنا: «بالضرورة لا شيءَ من ج ب» نقيضُه «ليس بالضرورة لا شيءَ من ج ب» أي بل ممكنٌ أن يكونَ بعضُ «ج» «ب» بذلك الإمكان دون إمكان آخر /22B/؛ و قولُنا: «بالضرورة بعضُ ج ب» يقابله على القياس المذكور قولُنا: «ممكنٌ أن لايكونَ شيءٌ من ج ب» أي بالإمكان الأعمّ[2]؛ و قولُنا: «بالضرورة ليس بعضُ ج ب» يقابله علىٰ ذلك القياسِ قولُنا: «يُمكن أن يكونَ كلُّ ج ب» أي بالإمكان الأعمّ[3]؛ و هذا الإمكانُ لايلزم موجبة سالبة و لا سالبة موجبة.[4] فاحفظْ ذلك و لاتَسهُ[5] سهوَ الأوّلين؛ و قولُنا: «ممكنٌ أن يكونَ كلُّ ج ب بالإمكان الأعمّ» يقابله علىٰ سبيلِ النقيض «ليس بممكنٍ أن يكونَ كلُّ ج ب» و يلزمه «بالضرورة ليس بعضُ ج ب»؛ و تمِّمْ[6] أنت من نفسك سايرَ الأقسام على القياس الذي استفدتَه.

أقول:

أمّا الدائمة فنقيضُها المطلقة المقيّدة بحسب الذات ، كما مرّ في الحيلة الأولىٰ [من] أنّ نقيضَ الدائمةِ الوصفيّةُ التي هي العرفيّة العامّة المطلقة المقيّدة بحسب الوصف؛ و نقيضَ العرفيّةِ المطلقةِ الممكنةُ العامّةُ؛ فإذا قلنا: «بالضرورة كلُّ ج ب» فنقيضُه «ليس بالضرورة

---

۱. هامش E: العامّ.
۲. A: الامكان الاعم.
۳. A: الامكان الاعم.
٤. E: سالبة موجبة و لا موجبة سالبة.
٥. E: + فيه.
٦. A: تتمم.

كلُّ ج ب» و يساويه قولُنا: «ممكنٌ بالإمكان العامّ أن لايكونَ بعضُ ج ب»؛ و يلزم النقيضَ ما يلزم هذا الإمكان و هو قولُنا: «لا يمتنع أن لا يكون».

و زعم قومٌ أنّ موجبَ هذا الإمكانِ يلزم سالبه و بالعكس. أنت عرفتَ أنّه ليس كذلك.

و إذا عُلم نقائضُ الضروريّات الأربع التي هي الممكنات الأربع؛ فنقائضُ تلك الممكنات هي الضروريّات الأربع على التفصيل الذي مرّ.

قال:

و قولنا: «ممكنٌ أن يكونَ كلُّ ج ب بالإمكان الخاصّ» يقابله: «ليس بممكنٍ أن يكونَ كلُّ ج ب»؛ و لايلزم هذا[1] أنّه ممتنعٌ أن يكونَ ذلك أكثر من لزوم أنّه واجبٌ، بل لايلزمه من باب الضرورة شيءٌ؛ فاحفظْ هذا.

و قولنا: «ممكنٌ أن لايكونَ شيءٌ من ج ب بهذا الإمكان» يقابله: «ليس بممكنٍ أن لايكونَ شيءٌ من ج ب»؛ و كان هذا القائل يقول: بل «واجبٌ أن يكونَ شيءٌ من ج ب» أو «ممتنعٌ»؛ و كأنّه[2] يقول: «بالضرورة بعضُ ج ب» أو «بالضرورة ليس بعضُ ج ب»؛ و ليس يجمع هٰذين أمرٌ جامعٌ يُمكنني في الحال أن أُعبّر عنه عبارةً إيجابيّةً حتّىٰ يكونَ نقيضُ السالبة الممكنة موجبةً.

ثمّ ما الذي يحوج إلىٰ ذلك؟! و من المعلوم أنّ قولنا: «ممكنٌ[3] أن لايكون» في الحقيقة إيجابٌ؛ هذا.

و أمّا قولُنا: «ممكنٌ أن يكونَ بعضُ ج ب بهذا الإمكان» فيناقضه[4] قولُنا: «ليس بممكنٍ أن يكونَ شيءٌ من ج ب» أي بل إمّا ضروريّ أن يكونَ أو ضروريّ أن لايكونَ.

و قولُنا: «ممكنٌ أن لايكونَ بعضُ ج ب» يناقضه قولُنا: «ليس بممكنٍ

١. E: لايلزمه. ٢. E: ممتنع فكأنّه. ٣. E: يمكن.
٤. E: يناقضه.

أن لايكونَ بعضُ ج ب» أي «بالضرورة يكون كلُّ ج ب» أو «بالضرورة[1] لا شيءَ من ج ب».

فهٰكذا[2] يجب أن يُفهم حالُ التناقض في ذوات الجهة و تـخلّي عـمّا يقولون.

أقول:

قد عرف أنّ الممكنة الخاصّة تتركّب من ممكنتَين عامّتَين: إحديٰهما موجبةٌ و الأُخرىٰ سالبةٌ.

و قد عرفتَ أنّ نقيضَ الممكنةِ العامّةِ الضروريّةُ؛ فنقيضُ الموجبة يكون سالبةً ضروريّةً و نقيضُ السالبة موجبة ضروريّة؛ فنقيضُ الممكنة الخاصّة لايكون شيئاً من الضرورتَين بعينها، بل إنّما يكون إحدى الضرورتَين.

فنقيضُ قولِنا: «كلُّ «ج» «ب» بالإمكان الخاصّ» قولُنا: «بعضُ «ج» إمّا بـالضرورة ليس «ب» أو «ب» بالضرورة»؛ و نقيضُ قـولِنا: «لا شـيءَ مـن «ج» «ب» بـالإمكان الخاصّ» قولُنا: «بعضُ ج إمّا بالضرورة ب أو بالضرورة ليس ب»؛ و لانجد عبارةً جامعةً للضرورتَين حتّىٰ يكونَ نقيضُ السالبةِ الممكنةِ الخاصّةِ قضيّةً واحدةً موجبةً و نـقيضُ الموجبةِ الممكنةِ الخاصّةِ قضيّةً واحدةً سالبةً مع أنّه لا حاجةَ أيضاً إلىٰ هذا؛ لأنّ الممكنة الخاصّة ليست قضيّةً واحدةً، بل مركّبة من قضيّتَين موجبة و سالبة؛ فنقيضُ الموجبة سالبةٌ و نقيضُ السالبة موجبةٌ. فقولُنا: «بالإمكان الخاصّ لا شيءَ من ج ب» لأن يكونَ نقيضُه إحدى القضيتَين. هذا ما ذكره.

و يُمكننا أن نحصّلَ قضيّةً واحدةً تكون مساويةً لنقيضِ المركّبة؛ فنقيضُ قولِنا: «كلُّ «ج» «ب» بالإمكان الخاصّ» قولُنا: «ليس بالضرورة بعضُ ج الذي هو ليس ب بالإمكان العامّ هو ب»؛ و نقيضُ قولِنا: «لا شيءَ من «ج» «ب» بالإمكان الخاصّ» قولُنا: «بالضرورة بعضُ ج الذي هو ب بالإمكان العامّ ليس ب».

و قد بيّنّا هذه الضابطةَ في تناقضِ الوجوديّات؛ فلْيحقّق من ثمّة.

---

١. E: + يكون.   ٢. E: هكذا.

و إذا عرف نقيض الكلّيتَين عرف نقيض الجزئيّتَين؛ فنقيضُ قولِنا: «بعضُ «ج» «ب» بالإمكان الخاصّ» قولُنا: «كلُّ «ج» إمّا ليس «ب» بالضرورة أو «ب» بالضرورة»؛ و نقيضُ قولِنا: «ليس بعضُ «ج» «ب» بالإمكان الخاصّ» قولُنا: «كلُّ «ج» إمّا «ب» بالضرورة أو ليس «ب» بالضرورة».

و الشيخُ قد فصّل هذا النقيضَ بكلّيّتَين؛ و ذلك غيرُ صحيحٍ؛ لِما بيّنّا في تناقضِ الوجوديّات [من] أنّه لو فصّل النقيض لجاز كذبُ الأصل الجزئيّ مع كلٍّ واحدٍ من النقيضَين الحاليَين بعد التفصيل؛ إذ يكذب قولنا: «بعضُ الحيوان إنسانٌ بالإمكان الخاصّ» مع كلٍّ واحدةٍ من القضيّتَين و هو قولُنا: «لا شيءَ من الحيوان بإنسانٍ بالضرورة» و قولُنا: «كلُّ حيوانٍ إنسانٌ بالضرورة»؛ فالطريق أن لانفصّلَ كما فصّلنا أو نجعلَ قضيّةً واحدةً كما ذكرنا. فنقيضُ قولِنا: «بعضُ «ج» «ب» بالإمكان الخاصّ» قولُنا: «لا شيءَ من ج الذي هو ليس ب بالإمكان العامّ بالضرورة ب»؛ و نقيضُ قولِنا: «ليس بعضُ «ج» «ب» بالإمكان الخاصّ» قولُنا: «كلُّ ج الذي هو ب بالإمكان العامّ بالضرورة ليس ب».

قال:

إشارةٌ

<إلىٰ عكس المطلقات >

العكس هو[١] أن يُجعل المحمولُ من القضيّة موضوعاً /23A/ و الموضوعُ محمولاً مع حفظِ الكيفيّةِ و بقاءِ الصدقِ و الكذبِ[٢] بحالِه.

أقول:

العكس هو أن يُجعلَ محمولُ القضيّة موضوعاً و موضوعُها محمولاً مع حفظِ الكيفيّةِ و بقاءِ الصدق بحالِه؛ و هذا تعريفٌ للعكس الخاصّ بالحمليّات؛ و لعلّه إنّما خصّصه بها لكونِ انعكاسِ الشرطيّات غيرَ يقينيٍّ؛ و قد بيّنّا ذلك في كتاب *القسطاس*.

و إنّما شرط موافقةَ العكس للأصل في الكيفيّة؛ لأنّ المخالفَ غيرُ لازمٍ؛ لأنّه إذا صدق

---

١. A: ـ هو.   ٢. A: ـ و الكذب.

«كلُّ ج ب» يلزمه «بعضُ ب ج» كما سيجيء؛ و لا يلزمه «بعضُ ب ليس ج»، لجوازِ أن يكونَ الموضوعُ مساوياً للمحمول؛ فلا يُمكن سلبُه عنه؛ و كذا إذا صدق «لا شيءَ من ج ب» يلزمه «بعضُ ب ليس ج» لِما سيجيء؛ و لا يلزمه «بعضُ ب ج» لجوازِ أن يكونَ الموضوعُ مبائناً للمحمول؛ فلا يُمكن حملُه عليه.

و إنّما قيّد بالصدق؛ لأنّ العكسَ لازمٌ للأصل؛ فيجب أن يكونَ صادقاً علىٰ تقدير صدقِ الأصل.

و إنّما لم يعتبر الكذب و إن اعتبر قومٌ و وقع في بعض نُسخ *الإشارات*؛ لأنّ اللازم جاز أن يكونَ أعمّ؛ فجاز صدقُ العكسِ مع كذبِ الأصلِ؛ لأنّ قولَنا: «كلُّ حيوانٍ أبيض» يستلزم «بعضُ الأبيضِ حيوانٌ».

قال:

و قد جرت العادةُ بأن[1] يُبدأ بعكسِ السالبة المطلقة الكلّيّة و يبيّن أنّها منعكسةٌ مثل نفسِها؛ و الحقّ أنّه ليس لها عكسٌ إلّا بشيءٍ من الحيل التي قيلتْ؛ فإنّه يُمكن أن يُسلبَ الضحّاكُ سلباً بالفعل عن كلِّ واحدٍ من الناس و لا يجب أن يُسلبَ الإنسانُ عن شيءٍ من الضحّاكين؛ فربّما كان شيءٌ من الأشياء يُسلب بالإطلاق عن شيءٍ لا يكون موجوداً إلّا فيه و لا يُمكن سلبُ ذلك الشيءِ عنه.

أقول:

زعم قومٌ أنّ السالبة المطلقة الكلّيّة لا تنعكس كنفسِها بالحجّة التي سنذكرها؛ و الحقّ أنّها[2] لا تنعكس لا كلّيّةً و لا جزئيّةً إلّا إذا فُسّرت المطلقةُ بالعرفيّة العامّة أو تخصّص موضوعُها بوقتٍ معيّنٍ ـ كما مرّ في الفصل الذي قبل الفصل السابق ـ؛ لأنّ العرفيّة الكلّيّة تنعكس كنفسِها ـ كما سيجيء ـ و إذا يفسّر فلا؛ لأنّ كلَّ خاصّةٍ مفارقةٍ تُسلب عن النوع بالإطلاق و لا يُمكن سلبُ النوعِ عنها لا كلّيّاً و لا جزئيّاً، كقولِنا: «لا شيءَ من الإنسان

١. E: أن. ٢. A: أنه.

بضاحكٍ بالإطلاق» و لايصدق «بعضُ الضاحك ليس بإنسانٍ»؛ فإنّ كلَّ ضاحكٍ إنسانٌ بالضرورة.

قال الإمامُ: «لا فائدةَ في التخصيص بالخاصّة؛ فإنّ بعض الأعراض العامّة أيضاً كذلك، كالمتحرّك للإنسان.»[١]

و جوابُه: أنّ الشيخ أراد أن يبيّنَ أنّها لاتنعكس أصلاً لا بالكلّيّ و لا بالجزئيّ؛ و في العرض العامّ تنعكس جزئيّاً.

قال:

و الحجّةُ التي يحتجّون بها لاتُلزم إلّا أن تؤخذ المطلقةُ علىٰ أحد الوجهَين الآخرَين؛ و أمّا أنّ تلك الحجّةَ كيف هي فهي إنّا إذا قلنا: «ليس و لا شيء من ج ب»؛ فيلزم أن يصدقَ «ليس و لا شيء من ب ج» المطلقة و إلّا صدق نقيضُها و هو «أنّ بعضَ ب ج» المطلقة؛ فلْنفرضْ ذلك البعض شيئاً معيّناً ولْيَكُن «د»؛ فيكون نفسها «ج» و «ب» معاً؛[٢] فيكون شيءٌ ممّا هو «ج» هو «ب»؛ و ذلك الشيء[٣] هو «د» المفروض؛ لأنّ[٤] العكس الجزئيّ الموجب قد أوجبه؛ فإنّا لم نعلم بعد انعكاسِ الجزئيّ الموجب و قد كنّا قلنا: «لا شيءَ ممّا هو ج ب»؛ هذا محالٌ.

أمّا الجواب عنها فهو أنّ هذا ليس بمحالٍ إذا[٥] أُخذ السلبُ مطلقاً إلاّ[٦] بحسب[٧] العبارة فقط؛ فقد علمت أنّهما في المطلقة يصدقان كما يصدق سلب الضحّاك بالفعل لا السلب المطلق عن[٨] كلّ واحدٍ واحدٍ من الناس و إيجابه علىٰ بعضِهم؛ و أمّا على الوجهَين الآخرَين من الإطلاق فإنّ السالبة تنعكس علىٰ نفسِها بهذه الحجّة بعينها.[٩]

---

١. *المحاكمات بين شرحي الإشارات*، ج ١، ص ١٩٧.

٢. E: فيكون «د» بعينها «ج» و «ب» معاً.

٣. E: + و.

٤. E: لا أنّ.

٥. A: إذ.

٦. A: لا.

٧. E: + عادة.

٨. E: على.

٩. E: امّا على الوجه الأوّل منهما فتقريره أن يقول قولنا لا شيء من ج ب مادام ج ولكن عرفيّاً عامّاً ينعكس

أقول:

احتجّوا على انعكاسِ السالبة الكلّيّة المطلقة بالافتراض؛ فقالوا: إذا صدق «لا شيءَ من ج ب» بالإطلاق، وجب أن يصدقَ «لا شيءَ من ب ج» أيضاً بالإطلاق وإلّا لَصدقَ نقيضُها و هو قولُنا: «بعضُ ب ج»؛ فلْنفرضْ ذلك البعضَ من «ب» شيئاً معيّناً ولْيَكُنْ هو «د»؛ فيكون «د» «ج» و «ب»؛ فيكون شيءٌ ممّا هو «ج» «د»؛ فيصدق «بعضُ ج ب» و هو عكسُ «بعض ب ج» الذي هو نقيضُ العكس كما سيجيء بعدُ؛ و قد كان «لا شيءَ من ج ب»؛ هذا خلفٌ.

و الجواب: أنّه إن أُخذت المطلقةُ لا بالمعني الذي يُفهم من عبارةِ السلب الكلّيّ ـ أي العرفيّ العامّ ـ فلايكون هذا خلفاً؛ لِما مرّ في المطلقتَين لا بمعنى المذكور و لاتتنافضان لجوازِ اجتماعِهما؛ إذ يصدق سلبُ الضاحك عن كلِّ أفرادِ الإنسان و يصدق أيضاً إيجابُه علىٰ بعضها؛ و إن أُخذتْ عرفيّةً أو خُصّ موضوعُها بوقتٍ انعكستْ بهذه الحجّةِ و يكون ذلك خلفاً؛ أمّا إذا أُخذت عرفيّةً؛ فلأنّه إذا صدق «لا شيءَ من ج ب مادام ج» صدق «لا شيءَ [من] ب ج مادام ب» وإلّا لَصدقَ «بعضُ ب ج حين هو ب» لِما مرّ [من] أنّ نقيض العرفيّةِ الحينيّةُ؛ و لنْفرضْ ذلك البعضَ «د»؛ فـ«د» «ج» حين هو «ب»؛ فـ«ج» و «ب» قد اجتمعا فيه؛ فيصدق «بعضُ ج ب حين هو ج» و قد كان «لا شيءَ من ج ب مادام ج»؛ هذا خلفٌ؛ و أمّا إن خُصّصتْ بوقتٍ؛ فإذا صدق «لا شيءَ من ج ب» في ذلك الوقتِ؛ فيصدق في ذلك الوقتِ «لا شيءَ من ب ج» وإلّا لَصدقَ في ذلك الوقتِ «بعضُ ب ج»؛ و يلزم أن يكونَ «بعضُ ج ب» في ذلك الوقتِ و قد كان «لا شيءَ من ج ب» في ذلك الوقتِ.

و هذا العكسُ إنّما يصحّ علىٰ رأيِ مَن لايشترط وجودَ الموضوع في السالبة وإلّا لَما لزم العكسُ؛ لجوازِ أن لايكونَ «ب» متحقّقاً في ذلك الوقتِ، كما مرّ مثالُ مالك الوقْر.

قال:

و أمّا الحجّةُ المحدثةُ التي لهم من طريقِ المبائنة التي أُحدثتْ من بـعد

إلى قولنا لا شيء من ب ج مادام ب و الاّ فبعض ج ب و بالافتراض بعض ج ب و قد كان لا شيء من ج ب مادام ج هذا خلف.

المعلّم الأوّل، فلايحتاج إلىٰ أن نذكرَها؛ فإنّها و إن أعجب بها عالم مزوّرة و قد بيّنّا حالَها في كتاب *الشفاء*.

أقول:

استخرج قومٌ ممّن يعقّب /23B/ أرسطو حجّةً على انعكاسِ السالبة الكلّيّة كنفسِها؛ و استحسنها الفاضلُ أبونصر الفارابيّ؛ و هي أنّهم قالوا: «ج» مبائنٌ لـ«ب» و مبائنُ المبائنِ مبائنٌ؛ فـ«ب» أيضاً مبائنٌ لـ«ج»؛ فلا شيءَ من «ب» «ج».

و زيّفه الشيخُ في *الشفاء* بأنّ المبائنةَ هٰهنا بمعني السلبِ؛ فرجع قولُهم: «ج مبائنٌ لب» إلىٰ أنّه قد سلب عنه «ب»؛ و قولُهم: «مبائنُ المبائنِ مبائنٌ» إلىٰ أنّ ما سلب عنه شيء؛ فيجب أن يكونَ مسلوباً عن ذلك الشيءَ؛ و هذا هو نفسُ المطلوب مأخوذاً في بيانِه.

و هذا ليس بحلٍّ؛ لجوازِ أن يقولَ الخصمُ: ما ذكرنا[ه] ضروريٌّ؛ لأنّه إذا كان «ب» مسلوباً عن «ج» في الجملة ففي تلك الحالةِ لايكون «ج» و «ب» معاً؛ و حينئذٍ لايكون «ج» ثابتاً لـ«ب» وإلاّ كانا معاً؛ و إذا لم يكن ثابتاً كان مسلوباً عنه؛ فإن كان هذا نفسَ المطلوب فالمطلوبُ ضروريٌّ و إن كان غيرَه فقد ثبتت الحجّةُ اليقينيّةُ على المطلوب.

بل حلُّه أن يُقال: ما ذكرتم لايوجب إلّا عدم اجتماعِ ذات[1] «ج» مع وصفِ «ب»؛ و المطلوبُ في العكسِ إنّما هو عدمُ اجتماعِ ذاتِ «ب» مع وصفِ «ج»؛ فأين أحدهما من الآخر؟!

قال:

و أمّا الكلّيّةُ الموجبةُ فإنّها لايجب أن تنعكسَ كلّيّةً؛ فربّما كان المحمولُ أعمّ من الموضوع؛ و لايجب أيضاً أن تنعكسَ مطلقةً صرفةً بلا ضرورةٍ؛ فإنّه ربّما كان المحمولُ غيرَ ضروريٍّ للموضوع و الموضوع ضروريّ للمحمول، مثل التنفّس لذي الريةِ من الحيوان؛ فإنّه وجوديٌّ ليس بدائم اللزوم ولكنّه ضروريٌّ له الحيوان ذوالرية؛ فإنّ كلّ متنفّسٍ فإنّه بالضرورة

---

١. A: الذات.

حيوانٌ ذوريةٍ، بل إنّما تنعكس المطلقةُ مطلقةً عامّةً تحتمل الضرورةَ[١] لكنّ الكلّيّة الموجبة يصحّ عكسُها جزئيّاً موجباً لامحالةَ؛ فإنّه إذا كان «كلُّ ج ب» كان لنا أن نجدَ شيئاً معيّناً هو «ج» و «ب»؛ فيكون ذلك الجيمُ «ب» و ذلك الباءُ «ج»؛ و كذلك الجزئيّة الموجبة تنعكس مثل نفسِها.

أقول:

إذا عرف حكم السالبةِ الكلّيّةِ المطلقةِ فالموجبةُ الكلّيّةُ المطلقةُ لاتنعكس كلّيّةً، بل جزئيّة؛ لجوازِ كونِ المحمول أعمّ و حينئذٍ يمتنع حملُ الموضوع علىٰ كلِّ أفرادِ المحمول؛ إذ الأخصّ لايحمل علىٰ كلِّ أفرادِ الأعمّ، كقولنا: «كلُّ إنسانٍ متنفّسٌ» بالإطلاق العامّ و لاينعكس إلىٰ قولِنا: «كلُّ متنفّسٍ إنسانٌ»؛ و المطلقة خاليةٌ من الضرورة، بل محتملةٌ للضرورةِ و اللاضرورةِ.

أمّا الأوّل: فكقولِنا «كلُّ ذيالرية متنفّسٌ بالإطلاق»؛ فإنّه ينعكس إلىٰ قولِنا: «بالضرورة بعضُ المتنفّس ذوالريّة».

و أمّا الثاني: فكقولِنا «كلُّ متنفّسٍ ذوالرية بالإطلاق العامّ»؛ فإنّه ينعكس إلىٰ قولِنا: «بعضُ ذيالريّة متنفّسٌ لا بالضرورة» و لذا قلنا: «إنّها تنعكس جزئيّةً» لأنّه[٢] إذا صدق قولُنا «كلُّ ج ب» نجد شيئاً معيّناً هو «ج» و «ب»؛ فيصدق «بعضُ ب ج» وكذا إذا كانت الموجبةُ المطلقةُ جزئيّةً؛ فإنّها تنعكس إلى المطلقةِ الجزئيّةِ أيضاً بهذا البرهانِ.

قال:

و إن كان الكلّيُّ و الجزئيُّ الموجبان من المطلقات التي لها من جنسِها نقيضٌ بُرهن علىٰ أنّها تنعكس جزئيّةً من طريقِ أنّه لميكن حقّاً أنّ «بعض ب ج»؛[٣] فـ«لا شيءَ من ج ب»؛ و أمّا الجزئيّة السالبة فلا عكسَ لها؛ فإنّه يُمكن أن لايكونَ «كلُّ ج ب» ثمّ يكون «كلُّ ب ج»؛ فليس[٤] «ليس كلُّ ب

---

١. E: الضروريّة. ٢. A: لا. ٣. E: + فلاشيء من ب ج.

٤. A: ليس.

ج»، مثل أنّ الحقّ هو أنّه ليس بعضُ الناس بضحّاكٍ بالفعل و ليس بممكنٍ[١] أن لايكونَ شيءٌ ممّا هو ضحّاكٌ بالفعل إنساناً.

أقول:

هذا إذا أُخذت المطلقةُ علىٰ ما هو المشهور. أمّا إذا أُخذتْ جزئيّةً حينيّةً؛ لأنّه إذا صدق «كلُّ «ج» «ب» مادام ج» أو «بعضُ «ج» «ب» مادام ج»، صدق «بعضُ «ب» «ج» حين هو ب» وإلّا لَصدقَ نقيضُه و هو قولُنا: «لا شيءَ من «ب» «ج» مادام ب»، كما بيّنّا في فصلِ التناقض [من] أنّ الحينيّةَ و العرفيّةَ متناقضتان؛ فإذا صدق «لا شيءَ من «ب» «ج» مادام ب» ينعكس إلىٰ قولِنا: «لا شيءَ من «ج» «ب» مادام ج»، كما بيّنّا في هذا الفصلِ؛ و قد كان «كلُّ ج ب» أو «بعضُ ج ب» مادام «ج»؛ هذا خلفٌ.

قيل: هذا القيد لا فائدةَ فيه؛ لأنّ الحجّةَ عامّةٌ ـ سواء هو المشهور أو لا ـ لكان نقيضُ العكسِ سالبةً كلّيّةً دائمةً و هي تنعكس كنفسِها؛ و يلزم الخلفُ.

و الجواب: أنّ الشيخ لم يبيّن انعكاسَ السالبة الدائمة و بيّن انعكاسَ السالبة العرفيّة في هذا الفصلِ؛ فلهذا خصّصها بالمطلقة التي بمعنى العرفيّة؛ و السالبة الجزئيّة لايجب لها العكسُ؛ إذ يصدق «ليس بعضُ الناس بضحّاكٍ بالفعل» و لايصدق «ليس بعضُ الضحّاك بإنسانٍ بالإمكان الذي هو أعمّ الجهات».

قال:

إشارةٌ
<إلىٰ عكس الضروريّات>

و أمّا السالبةُ الكلّيّةُ الضروريّةُ فإنّها تنعكس مثل نفسِها؛ فإنّه إذا كان بالضرورة «ب» مسلوباً عن كلِّ «ج» ثمّ أمكن أن يوجدَ بعض «ب» «ج»؛ ففرض[٢] ذلك العكس عكس[٣] ذلك؛ فكان بعضُ «ج» «ب» علىٰ مقتضي الإطلاق الذي يعمّ الضروريَّ و غيرَه؛ و هذا لايصدق البتّة مع السلب[٤]

---

١. E: يمكن.　٢. E: و فرض.　٣. A: - عكس.
٤. A: ـ السلب.

الضروريّ، بل صدقُه معه محالٌ؛ فما أدّىٰ إليه محالٌ؛ و لك[١] أن تبيّنَ ذلك بالافتراض؛ فتجعل ذلك البعضَ «د»؛ فتجد بعض ما هو «ج» «د»[٢] قد صار «ب».

أقول:

ذهب الشيخُ إلىٰ أنّ السالبةَ الكلّيّةَ الضروريّةَ تنعكس كنفسِها؛ فإنّه إذا صدق «لا شيءَ من «ج» «ب» بالضرورة» وجب أن يصدقَ «لا شيءَ «ب» «ج» بالضرورة» وإلّا لَصدقَ نقيضُه و هو قولُنا: «بعضُ «ب» «ج» بالإمكان العامّ»؛ و الممكن لا يلزم من فرضِ وقوعِه محالٌ؛ و لْنفرضْ أنّه وقع بالفعل؛ فيصدق «بعضُ «ب» «ج» بالفعل» و تنعكس إلىٰ قولِنا: «بعض «ج» «ب» بالفعل» كما مرّ في الفصل السابق؛ و قد كان «لا شيء من «ج» «ب» بالضرورة»؛ هذا خلفٌ.

فلو كان نقيضُ العكسِ و هو قولُنا: «بعضُ «ب» «ج» بالإمكان» صادقاً لَما لزم من فرضِ وقوعِه محالٌ لكن لزم؛ فلا يكون صادقاً حينئذٍ؛ و يلزم صدقُ العكسِ أو نقول: «إذا صدق بعضُ «ب» «ج» بالإمكان؛ فنفرض ذلك البعض «د»؛ فيصدق علىٰ «د» أنّه «ج» و «ب»؛ فيصدق «بعضُ ج ب» و قد كان «لا شيء من «ج» «ب» /24A/ بالضرورة»؛ هذا خلفٌ. هذا ما ذكره.

و كِلا الوجهَين ضعيفٌ.

أمّا الأوّل: فلأنّه إذا فُرض «بعضُ «ب» «ج» بالفعل» فقد زيد في أفرادِ «ج» ما لم يكن فيها؛ لأنّ «ب» ما كان مندرجاً تحت «ج» و إلّا لَما صدق سلبُه عنه بالضرورة؛ فالإيجاب علىٰ هذا الزائدِ لا ينافي السلبَ الذي كان علىٰ غيرِه؛ لأنّه بحالِه كما كان.

و أمّا الثاني: فلأنّه إذا فرض ذلك البعض «د» قد يكون «ج» بالإمكان و «ب» بالفعل؛ فلا يصدق «بعضُ ج ب»؛ لأنّ وصفَ الموضوعِ يجب أن يكونَ صادقاً بالفعل لا بالإمكان؛ و جاز أن يُقال: إنّما استعمل الافتراض بعد فرضِ بعض «ب» «ج» بالفعل لكن يكون مستدركاً؛ لأنّه عكسُه في الوجه الأوّل؛ و ذلك إنّما بيّنه بهذا الطريقِ لِما مرّ في الفصل السابق.

---

١. A: و ذلك.	٢. E: – د.

و اعلمْ أنّ هٰذين الوجهَين إنّما يتمّان علىٰ مذهبِ الفارابيّ؛ لأنّه أخذ الموضوعَ بالإمكان؛ و لهذا ذهب إلىٰ أنّ السالبةَ الكلّيّةَ الضروريّةَ تنعكس كنفسِها؛ و أمّا الشيخُ فلمّا غيّر هذا الاصطلاحَ و لم يجعل الأحكامَ علىٰ وفقِ اصطلاحِه لزمه الخبطُ[1] في انعكاسِ الممكنةِ؛ و انتاج الصغرى الممكنة في الأوّل و الثالث كما سيجيء؛ فالسالبة الضروريّة علىٰ وفقِ اصطلاحِه إنّما تنعكس دائمةً لا ضروريّة وإلّا لَصدقَ مطلقة عامّة؛ و تنعكس إلىٰ منافي الأصل؛ و أيضاً النقضُ واردٌ علىٰ وفقِ مذهبِه؛ إذ يصدق «لا شيءَ من الكاتب بالفعل بأُمّيّ بالضرورة» و لا يصدق «بعضُ الأُمّيّ ليس بكاتبٍ بالضرورة»، بل دائماً؛ و هذا لا يرد علىٰ مذهبِ الفارابيّ.

قال:

و الكلّيّةُ الموجبةُ الضروريّةُ تنعكس علىٰ نفسِها جزئيّةً موجبةً؛ لِما بيّن من حكمِ المطلق العامّ، لكن لا يجب أن تنعكسَ ضروريّةً؛ فإنّه يُمكن أن يكونَ عكسُ الضروريّ ممكناً؛ فإنّه يُمكن أن يكونَ «ج» كالضحّاك ضروريّاً له «ب» كالانسان و «ب» كالإنسان[2] غير ضروريٍّ له «ج» كالضحّاك؛ و مَن قال غيرَ هذا و أنشأ يحتال فيه فلا تصدّقه؛ فعكسُها إذن الإمكان الأعمّ؛ و الموجبةُ الجزئيّةُ الضروريّةُ تنعكس أيضاً جزئيّةً علىٰ ذلك القياسِ؛ و السالبةُ الجزئيّةُ لا تنعكس ـ لِما علمتَ ـ و مثاله: بالضرورة ليس كلُّ حيوانٍ إنساناً. ثمّ كلُّ إنسانٍ حيوان ليس ليس كلّ إنسانٍ حيواناً.

أقول:

الموجبةُ الكلّيّةُ الضروريّةُ تنعكس موجبةً جزئيّةً حينيّةً مطلقةً.

أمّا أنّها لا تنعكس كلّيّةً فلاحتمالِ كونِ المحمولِ أعمّ.

و أمّا تحقّق الجزئيّة فلأنّه إذا صدق «كلُّ «ج» «ب» بالضرورة» نفرض ما هو «ج» «د»؛ فـ«د» «ج» بالفعل و «ب» بالضرورة؛ فقد اجتمعها فيه؛ فيصدق «بعضُ ب ج حين هو ب».

---

١. A: + و.　　٢. E: – «ب» كالإنسان.

و زعم قومٌ أنّها تنعكس ضروريّةً؛ فردّ عليهم الشيخُ بأنّـه يـصدق «بـالضرورة كـلُّ ضـاحكٍ إنسانٌ» و لا يصدق «بالضرورة بعضُ الإنسان ضاحكٌ».

و احتجّوا على انعكاسِها ضروريّةً بأنّه إذا صدق «كلُّ «ج» «ب» بالضرورة» وجب أن يصدقَ «بعضُ «ب» «ج» بالضرورة»؛ إذ لو لم يكن كذلك، بل يكون «بـعضُ «ب» «ج» لا بالضرورة»؛ فينعكس إلىٰ قولِنا: «بعض «ج» «ب» لا بالضرورة»؛ لأنّ الضروريّة لمّـا لم تنعكـس ضروريّةً؛ فاللاضروريّة أولىٰ أن لاتنعكسَ إليها و قدكان الأصلُ «كـلّ «ج» «ب» بالضرورة»؛ هذا خلفٌ.

و جوابه: لانسلّم أنّ اللاضروريّةَ يجب أن تنعكسَ لاضروريّةً؛ لجـوازِ أن تـنعكسَ ضروريّةً كما في عكسِ المطلقة؛ فعكسُها إذن الإمكان الأعمّ ليس بـجيّدٍ، بـل عكسُـه الحينيّة ـ كما بيّنّا ـ و الإمكان العامّ و إن كانتْ لازماً للحينيّةِ لكـنّ العكس إنّـما يُـقال للأخصّ؛ و الموجبة الجزئيّة الضروريّة لاتنعكس؛ لصدقِ قولِنا: «بالضرورة بعض الحيوان ليس بإنسانٍ» و لا يصدق «بعضُ الإنسان ليس بحيوانٍ» بالامكان العامّ الذي هـو أعـمّ الجهات.

قال:

إشارةٌ

<إلىٰ عكس الممكنات >

أمّا القضايا الممكنة فليس يجب لها عكسٌ فـي السـلب؛ فـإنّه ليس إذا لم يمتنع [1]، بل أمكن أن يكونَ لا شيء من الناس يكتب يجب أن يُمكنَ و لايمتنع أن لايكونَ أحدٌ ممَّن يكتب إنساناً أو بعضٌ ممَّن يكتب إنساناً؛ و كذلك هذا المثالُ يبيّن الحالَ في الممكن الأخصّ و الخاصّ؛ فإنّ الشيء قد يجوز أن ينفىَ عن شيءٍ و ذلك الشيء لايجوز أن ينفىَ عنه شيء [2]؛ لأنّه موضوعه الخاصّ الذي لايفرض إلّا له.

---

١. A: يمتنع.   ٢. A: ـ شيء.

أقول:

السالبة الممكنة بالإمكان العامّ أو الخاصّ أو الأخصّ ـ كلّيّةً كانتْ أو جزئيّةً ـ لاتنعكس بالإمكان العامّ الذي هو الأعمّ لا كلّيّةً و لا جزئيّةً؛ لأنّ كلَّ خاصّةٍ مفارقةٍ يُمكن سلبُها عن النوع بالإمكانات الثلاث؛ و لايُمكن سلبُ النوع عنها بالإمكان العامّ، كقولِنا: «لا شيءَ من الإنسان بكاتبٍ» بالإمكانات الثلاث و لايصدق «ليس بعضُ الكاتب بإنسانٍ[١]».

قال:

و أمّا في الإيجاب فيجب لها عكسٌ ولكن ليس يجب أن يكونَ في الممكن الخاصّ مثل نفسِه؛ و لاتستمع[٢] إلىٰ قولِ مَن يقول: إنّ الشيء إذا كان ممكناً غير ضروريّ لموضوعِه؛ فإنّ[٣] موضوعَه يكون كذلك له[٤]؛ و تأمّلْ المتحرّك بالإرادة كيف هو من الممكنات للحيوان؟ و كيف الحيوان ضروريّ له؟! و لاتلتفتْ إلىٰ تكلّفاتِ قومٍ فيه، بل كلّ أصنافِ الإمكان ينعكس في الإيجاب بالإمكان الأعمّ؛ فإنّه إذا كان كلُّ «ج» «ب» بالإمكان[٥] أو بعضُ «ج» «ب» بالإمكان؛ فبعضُ «ب» «ج» بالإمكان الأعمّ وإلّا فليس يُمكن أن يكونَ شيءٌ من «ب» «ج»؛ فبالضرورة ـ علىٰ ما علمتَ ـ لا شيءَ من «ب» «ج»؛ فبالضرورة لا شيءَ من «ج» «ب»؛ هذا خلفٌ.[٦]

أقول:

ذهب الشيخُ إلىٰ أنّ الموجبةَ الكلّيّةَ ـ بأيِّ إمكانٍ من الثلاث كلّيّة أو جزئيّة ـ تنعكس إلىٰ موجبةٍ جزئيّةٍ ممكنةٍ عامّةٍ، كما سيجيء بيانُه.

و زعم قومٌ من المنطقيّين أنّ الممكنةَ الخاصّةَ تنعكس إلىٰ ممكنةٍ خاصّةٍ و ذلك

---

١. A: انسان. ٢. E: تسمع. ٣. A: انّ.
٤. E: ـ له. ٥. E: ـ بالامكان. ٦. A: ـ هذا خلف.

غيرُ لازم؛ لصدقِ قولِنا: «كلُّ حيوانٍ متحرّكٌ بالإرادة بالإمكان الخاصّ» و لا يصدق «بعضُ المتحرّك بالإرادة حيوانٌ بالإمكان الخاصّ»؛ إذ كلُّ متحرّكٍ بالإرادة حيوانٌ بالضرورة.

و احتجّوا على انعكاسِها كنفسِها؛ فإنّه يصدق قولُنا: «كلُّ حيوانٍ يُمكن أن يكونَ نائماً من حيث هو نائمٌ» و تنعكس /24B/ إلىٰ قولِنا: «بعضُ ما هو نائمٌ فهو من حيث هو نائمٌ يُمكن أن يكونَ حيواناً»؛ لأنّ الحيوانيّةَ ليستْ من حيث هو نائمٌ حتّىٰ يكونَ ضروريّةً له من تلك الجهةِ.

و أجاب الشيخُ بأنّ قولَه «من حيث ما هو نائمٌ» جزءٌ لمحمولِ الأصل؛ فيجب أن يكونَ جزءاً لموضوعِ العكس و يصير العكسُ قولَنا: «بعضُ ما هو نائمٌ من حيث هو نائمٌ يُمكن أن يكونَ حيواناً» و حينئذٍ ظهر كذبُه؛ لأنّ النائمَ من حيث هو نائمٌ لايكون حيواناً و لا شيئاً آخر غير النائم؛ و بتقديرِ صحّةِ العكس في هذه المادّة لا يحصل المطلوبُ الكلّيُّ؛ لأنّ المثال لايصحّح القضيّة الكلّيّة؛ و بهذا أشار بقولِه: «و لاتلتفتْ إلىٰ تكلّفاتِ قومٍ».

و أمّا بيانُ الانعكاسِ فلأنّه إذا صدق «كلُّ «ج» أو بعضُ «ج» «ب» بالإمكان» ـ بأيِّ إمكانٍ كان من الثلاث ـ صدق «بعضُ «ب» «ج» بالإمكان العامّ» وإلّا صدق نقيضُه و هو قولُنا: «لا شيءَ من «ب» «ج» بالضرورة» و تنعكس إلىٰ قولِنا: «لا شيءَ من «ج» «ب» بالضرورة» و قد كان كلُّ «ج» أو بعضُ «ج» «ب» بالإمكان؛ هذا خلفٌ.

فهذا البرهانُ مبنيٌّ على انعكاسِ السالبة الضروريّة الكلّيّة كنفسِها؛ و قد بيّنّا في الفصل السابق أنّ هذا غيرُ لازمٍ إلّا علىٰ مذهبِ الفارابيّ.

و أيضاً: النقضُ واردٌ علىٰ مذهبِ الشيخ و هو أنّه يصدق «كلُّ أُمّيٍّ كاتبٌ بالإمكان» ـ أيّ إمكانٍ كان ـ و لا يصدق «بعضُ الكاتب أُمّيٌّ بالإمكان العامّ» لصدقِ نقيضِه و هو قولُنا: «لا شيءَ من الكاتب بالفعل بأُمّيٍّ بالضرورة».

قال:

و ربّما قال قائلٌ: ما بالكم لاتعكسون السالبةَ الممكنةَ الخاصّةَ و قوّتُها قوّةُ الموجبة؟!

و السببُ[١] في ذلك أنّها ـ أعني الموجبةَ ـ إنّما تنعكس إلىٰ موجبةٍ[٢] من بابِ الإمكان[٣] الأعمّ؛ فلاتحفظ الكيفيّة؛ و لو كان يلزم عكسُها من الممكن الخاصّ لأمكن أن يقلبَ من الايجاب إلى السلب؛ فتعود الكيفيّةُ في العكس لكنّ ذلك غيرُ واجبٍ.

و قومٌ يدّعون للسلب الجزئيّ الممكن عكساً بسببِ انعكاسِ الموجب الجزئيّ[٤] الذي في قوّتِه، و حسبانهم أنّ ذلك يكون خاصّاً أيضاً و يعود إلى السلب؛ فظنُّهم باطلٌ قد تتحقّقه ممّا سمعتَه؛ و من هذا المثالِ[٥] «يُمكن أن يكونَ بعضُ الناس ليس بضحّاكٍ» و لاتقول: «يُمكن أن يكونَ بعضُ ما هو ضحّاكٌ ليس بإنسانٍ».

أقول:

لو قيل: السالبةُ الممكنةُ الخاصّةُ يجب أن تنعكسَ؛ لأنّها متلازمةٌ مع الموجبة الممكنة الخاصّة؛ و قد بيّنتم أنّ الموجبة الممكنة الخاصّة مستلزمةٌ للعكسِ؛ فيلزم أن تكونَ السالبة الممكنة الخاصّة مستلزمةً للعكسِ.

قلنا: عكسُ الموجبة الممكنة الخاصّة يكون موجبةً ممكنةً عامّةً؛ فلايكون عكساً للسالبةِ الممكنةِ الخاصّةِ؛ لاختلافِ الكيف. نعم! لو كان عكسُ الموجبةِ الممكنةِ ممكنةً خاصّةً لانقلبتْ من الإيجاب إلى السلب و يصير عكساً للسالبةِ الممكنةِ الخاصّةِ لكن هٰهنا أنّ ذلك غيرُ لازم.

و زعم قومٌ أنّ السالبة الجزئيّة الممكنة الخاصّة منعكسةٌ؛ لأنّها متلازمةٌ مع الموجبة الجزئيّة الممكنة الخاصّة و الموجبة الممكنة الخاصّة تنعكس موجبةً ممكنةً خاصّةً؛ و هي تنقلب إلى السالبةِ و يتحقّق العكسُ.

و ذلك باطلٌ؛ لِما بيّنّا [من] أنّ الموجبة الممكنة الخاصّة لاتنعكس ممكنةً خاصّةً، بل عامّةً؛ و النقض موجود أيضاً؛ إذ قد يصدق قولُنا: «بعضُ الناس ليس بضاحكٍ» بالإمكان الخاصّ و لايصدق «بعضُ الضاحك ليس بإنسانٍ» بالإمكان العامّ الذي هو أعمُّ الجهات.

---

١. E: فنقول: إنّ السبب.
٢. A: موجب.
٣. A: الممكن.
٤. A: ـ الجزئيّ.
٥. E: + قولنا.

قال:

النَّهْج السادس
[في بيان الأحوال المادّيّة للقضايا]

إشارةٌ
<إلى القضايا من جهة ما يصدق بها أو نحوه>

أصنافُ القضايا المستعملة في ما بين القائسين و مَن يجري مجراهم أربعةٌ: مسلَّماتٌ و مظنوناتٌ و ما معها و مشبَّهاتٌ بغيرِها و مخيَّلاتٌ.

أقول:

هذا النهجُ مشتملٌ علىٰ أصناف القضايا التي هي موادٌّ أوّليٌّ للأقيسة؛ و القضايا قد يكون الغرضُ منها التصديقَ و قد يكون التخيّلَ كما في المخيَّلات؛ و التخيّلُ يشبه التصديقَ من حيث إنّه أيضاً انفعالٌ مّا للنفسِ تحدثه القضيّةُ؛ و لهذا قال: «أو نحوه».

و أصناف القضايا المستعمَلة بين القائسين و مَن يجري مجراهم كمُستعمِلي المخيَّلاتِ أربعةٌ:

[١.] مسلَّماتٌ

[٢.] و مظنوناتٌ و ما معها

[٣.] مشبَّهاتٌ بغيرِها

[٤.] و مخيَّلاتٌ.

و وجهُ الحصر: أنّ القضيّة إمّا أن تُفيدَ التصديقَ أو تأثّرَ النفسِ بوجهٍ مّا. الثاني «المخيّلة» و الأوّل إمّا أن تُفيدَ تصديقاً جازماً أو غيرَ جازمٍ؛ و الجازم إمّا أن يكونَ بسببٍ أو بما يشبهه؛ و ما يكون بسببٍ فهو «المسلّمات»؛ و ما يكون بمشابهِ السبب فهو «المشبّهات» بغيرِها؛ و غير الجازم هو «المظنونات»؛ و ما معها هو «المشهورات» في بادئ النظر و «المقبولات» كما سيجيء.

قال:

و «المسلَّمات»: إمّا معتقَداتٌ و إمّا مأخوذاتٌ؛ و المعتقَدات أصنافُها ثلاثةٌ: الواجبُ قبولُها و المشهوراتُ و الوهميّاتُ؛ و الواجبُ قبولُها أوّليّاتٌ و مشاهداتٌ و مجرَّباتٌ و ما معها من الحدسيّات و المتواترات و قضايا قياساتُها معها.

فلْنبدأ بتعريفِ أنحاء الواجب قبولها و أنواعها من هذه الجملة.

فأمّا الأوليّات: فهي القضايا التي يوجبها العقلُ الصريحُ لذاتِه و لغريزتِه لا لسببٍ من الأسباب الخارجة عنه؛ فإنّه كلّما وقع للعقلِ التصوّرُ لحدودِها بالكُنه وقع له التصديقُ؛ فلايكون للتصديقِ فيه توقّفٌ إلّا علىٰ وقوعِ[1] التصوّر و الفطانة للتركيب؛ و من هذا ما هو جليٌّ للكلّ؛ لأنّه واضح تصوّر الحدود و منها ما ربّما خفيٌّ و افتقر إلىٰ تأمّلٍ لخفاءٍ في تصوّرِ حدودِه؛ فإنّه إذا التبس[2] التصوّر التبس التصديق؛ و هذا القسم لايتوعّر على الأذهان المشتعلة[3] النافذة في التصوّر.

أقول:

المسلَّماتُ إمّا معتقَداتٌ أو مأخوذاتٌ؛ لأنّ السبب المذكور إمّا أن يكونَ من جهةِ نفسِ المصدّق بغير كسبٍ أو من خارجٍ؛ و الأوّل هو المعتقَدات؛ و الثاني المأخوذات.

و المعتقَدات ثلاثةُ أصنافٍ: الواجب قبولها؛ و المشهورات؛ و الوهميّات؛ لأنّ الحكم إمّا

---

۱. A: ـ وقوع. ۲. A: ـ التبس. ۳. A: ـ المشتعلة.

أن يُعتبرَ كونُه مطابقاً للواقع /25A/ أو لا. فإن اعتُبر و كان مطابقاً فهو الواجبُ قبولُها وإلّا فهو الوهميّات؛ و إن لم يُعتبرْ فهو المشهورات.

و الواجبُ قبولُها: [١] أوّليّاتٌ و [٢] مشاهداتٌ و [٣] مجرَّباتٌ و [٤] حدسيّاتٌ و [٥] متواتراتٌ و [٦] قضايا قياساتُها معها.

و إنّما قال: «و ما معها»؛ لأنّ الحدسيّاتِ يشبه المجرّبات و المتواتراتِ يشبه المشاهدات و القضايا التي قياساتُها معها[1] يشبه الأوّلياتِ.

و وجه الحصر: أنّ جزمَ العقلِ بالقضايا الغير المكتسبة إمّا أن لا يتوقّف على الحسّ أو توقّف؛ فإن لم يتوقّف فإن لم تكن قياساتُها معها فهي «الأوّليّات» و إن كان فهي «القضايا التي قياساتُها معها»؛ و إن توقّف على الحسّ فإمّا أن تكونَ معه القرائنُ أو لا. فإن لم تكن فإن كان الحسُّ غيرَ سماعِ الأخبار فهي «المشاهدات»؛ و إن كان سماعَ الأخبار فهي «المتواترات»؛ و إن كانتْ معه القرائنُ فإن كان القرائنُ ترتّبَ الأثر على الشيء أو لا ترتّبه فهي «المجرّبات» وإلّا «فالحدسيّات».

أمّا الأوّليّات فهي القضايا التي يوجبها[2] العقلُ -إيجابيّةً كانتْ أو سلبيّةً- بمجرّدِ تصوّرِ كُنهِ طرفَيها؛ فلا يكون للتصديقِ في العقلِ توقّفُ إلاّ علىٰ تصوّرِ[3] الطرفَين و تفطّنِ انتسابِ أحدِهما إلى الآخر؛ و هذا علىٰ قسمَين:

أحدهما: جبلّيّاً لكلِّ واحدٍ من الناس؛ لجلاءِ تصوّرِ طرفَيها، كقولِنا: «الواحدُ نصفُ الإثنين».

الثاني: ما لا يكون جبلّيّاً للكلِّ؛ لخفاءِ تصوّرِ طرفَيها، كقولِنا: «الأشياءُ المتساويةُ لشيءٍ واحدٍ متساويةٌ»؛ و هذا قد يخفى بوجهٍ علىٰ بعضِ العقول الخامدة دون العقول الوقّادة في التصوّر.

قال:

و أمّا المشاهدات فكالمحسوسات؛ فهي القضايا التي إنّما استُفيد[4] التصديق بها من الحسّ، مثل حكمِنا بوجودِ الشمس و كونِها مضيئةً و

---

١. A: معا.   ٢. A: يوجبه.   ٣. A: التصور.

٤. A: يستفيد.

حكمِنا بأنّ[1] النار حارّةٌ؛ و كقضايا اعتباريّةٍ بمشاهدةِ قُوى[2] غير الحسّ مثل معرفتِنا بأنّ لنا فكرةً و أنّ لنا خوفاً و غضباً و أنّا نشعر بذواتِنا و بأفعالِ ذواتنا.

أقول:

المشاهداتُ علىٰ قسمَين:

أحدهما: ما يكون مشاهَداً بالحواسّ الظاهرة، كحكمِنا بوجودِ الشمسِ و كونِ النارِ حارّةً؛ و سُمّيتْ «محسوسات».

و [ثانيهما:] ما يكون مشاهَداً بالقُوىٰ الباطنة؛ و سُمّيتْ «وجدانيّات».

و المشاهداتُ أحكامٌ جزئيّةٌ؛ لأنّ الحسّ لايفيد إلّا أنّ هذه النارَ حارّةٌ و هذه الشمسَ موجودةٌ و أمثال ذلك؛ و أمّا الحكمُ بأنّ كلَّ نارٍ حارّةٌ و أمثال هذه فحكمٌ عقليٌّ استفاده العقلُ من إحساسِ الجزئيّات و الوقوفِ علىٰ عللِه.

قال:

و أمّا المجرَّباتُ: فهي قضايا و أحكام تتبع مشاهدات منّا تتكرّر؛ فتفيد إذكاراً بتكرّرِها؛ فيتأكّد منها عقدٌ قَويٌّ لايشكّ فيه.

و ليس على المنطقيّ أن يطلبَ السببَ في ذلك بعد أن لايشكّ في وجودِه؛ فربّما أوجبت التجربةُ قضاءً جزماً و ربّما أوجبتْ قضاءً أكثريّاً؛ و لاتخلو عن قوّةٍ مّا[3] قياسيّة خفيّة تخالط المشاهدات؛ و هذا مثل حكمِنا بأنّ[4] الضرب بالخَشَبِ مولِمٌ؛ و ربّما تنعقد التجربةُ إذا آمنت النفسُ كون الشيء بالاتّفاق و تنضاف إليه أحوال الهيئة؛ فتنعقد التجربة.

أقول:

المجرَّباتُ هي قضايا تحصل بمشاهداتٍ متكثّرةٍ بترتّبِ الآثار أو لا ترتّبِها؛ فتفيد تلك

---

١. E: بكون. ٢. A: هذه القوى. ٣. A: ـ ما.
٤. A: ان.

المشاهداتُ تكرّرَ التذكّرِ؛ فيتأكّد منها اعتقادٌ قَويٌّ لايشكّ فيه؛ و تكرّرُ الترتّبِ أو اللاترتّب لابّد و أن يكونَ بسببٍ و العلمُ بوجودِ السبب ـ و إن لم تكن حقيقتُه معلومةً ـ يفيد العلمَ بوجودِ المسبَّب؛ و ليس على المنطقيّ أن يطلبَ ذلك السببَ و حقيقتَه؛ و إنّما هو على الحكيمِ الناظرِ في كيفيّةِ استنادِ المسبَّبات إلىٰ أسبابِها.

و التجربة قد تُفيد حكماً كلّيّاً و قد تُفيد أكثريّاً؛ و ذلك الحكم الكلّيّ و الأكثريّ لايخلو عن قياسٍ مّا و إن كان خفيّاً يُفيد الجزمَ بذلك الحكمِ عند انضمامِه إلى التجربة؛ و ذلك القياسُ هو أن يعلم أنّ هذا لو كان اتّفاقيّاً لَما كان دائميّاً أو أكثريّاً، بل يكون مستنداً إلىٰ سببٍ[1]، كما إذا شاهدنا تكرّرَ الإسهالِ عند تكرّرِ شُربِ سَقْمونيا؛ فنعلم أنّ هذا ليس اتّفاقيّاً، بل له سببٌ غيرُ الجسميّة المشتركة فيها؛ فهو إذن قوّة في ذلك الجسم مقتضية لذلك الحكم؛ فهذا القياس إذا انضمّ مع تكرّرِ المشاهدة حصل اليقينُ؛ و به تخالف التجربةُ الاستقراءَ؛ فإنّ الاستقراء لايكون معه قياسٌ يوجب أنّ ذلك ليس اتّفاقيّاً و إذا تكرّرت المشاهدةُ مقرونةً بهيئةٍ مّا من وقوعٍ في زمانٍ بعينِه أو مكانٍ بعينِه أو علىٰ وجهٍ معيّنٍ أو مع شيءٍ لا غير؛ فالحكم الكلّيّ إنّما يحصل مقيَّداً بتلك القيود و الشرائط؛ و لايحصل مجرّداً عنها؛ و ذلك كمَن شاهد أنّ شُربَ سقمونيا لايؤثّر في الصقلاب؛ فله أن يحكمَ كذلك؛ لأنّ الحكم أنّه كذلك في كلّ مكانٍ؛ و ينبغي أن يُفرّق بين المقارن المقيّد و غير المقيّد لئلاّ يقعَ الغلطُ.

قال:

> **و ما يجري مجرى المجرّباتِ الحدسيّاتُ؛ و هي قضايا مبدأ الحكمِ بها حدسٌ من النفس قَويٌّ جدّاً؛ فزال معه الشكُّ و أذعن له الذهنُ؛ فلو أنّ جاحداً جحد ذلك؛ لأنّه لم‌يتولّ الاعتبارَ الموجِبَ لقوّةِ ذلك الحدسِ أو علىٰ سبيل المذاكرة لم‌يتأتّ أن تحقّق له ما تحقّق عند الحادس، مثل قضائنا بأنّ[2] نور القمر من[3] الشمس لهيئاتٍ تشكّل النور فيه؛ و فيها أيضاً قوّةٌ**

---

۱. A: + الى سبب. ۲. A: ان. ۳. E: + نور.

قياسيّةٌ و هي شديدةُ المناسبة للمجرّبات.

أقول:

و أمّا القضايا الحدسيّة فهي قضايا يَحكم العقلُ بها بواسطةِ حدسٍ قويّ النفس الموجِب لزوالِ الشكّ، كحكمِنا بأنّ نور القمر مستفادٌ من الشمس بواسطةِ حدسِ النفس من مشاهدة القرائن و هي اختلافُ هيئةِ تشكّلِ النور بواسطةِ قُربِ القمر و بُعدِه عن الشمس.

و مع الحدسيّات يكون أيضاً معنى قياسيٌّ و هو هيٰهنا أنّه لو لم يكن كذلك لَما اختلفتْ هيأتُه النوريّةُ بسببِ القُرب و البُعد من الشمس؛ و لمّا كان السببُ غيرَ معلومٍ في المجرَّبات إلّا من جهةِ /25B/ السببيّة فقط كان القياسُ المقارنُ لجميعِ المجرَّبات قياساً واحداً و المقارن للحدسيّات يكون أقيسة مختلفة بحسب اختلافِ العلل في ماهيّاتها؛ و لكونها مع القياس كالمجرَّبات و مستفادة من القرائن تكون شديدةَ المناسبة للمجرَّبات؛ و الحدس هو تمثّلُ الحدِّ الأوسطِ أو ما يجرى مجراه دفعةً في النفس؛ و لو أنكر مَن لم يحصل له الحدسُ بالقضايا الحدسيّة لم يكن إثباتها له.

قال:

> **و كذلك القضايا التواتريّة: و هي التي تسكن إليها النفسُ سكوناً تامّاً يزول معه الشكُّ لكثرةِ الشهادات مع إمكانِه بحيث تزول الريبةُ عن وقوعِ تلك الشهادات[1] علىٰ سبيل الاتّفاق و التواطئ؛ و هذا مثل اعتقادِنا بوجودِ مكّة و وجودِ جالينوس و أُقليدس[2] و غيرِهم؛ و مَن حاول أن يحصرَ هذه الشهاداتِ في مبلغ عددٍ فقد أحال؛ فإنّ ذلك ليس معلَّقاً بعددٍ يؤثّر النقصانَ و الزيادةَ فيه؛ و إنّما المرجوع فيه إلىٰ مبلغٍ يقع معه اليقينُ؛ فاليقين هو القاضي بتوافي الشهادات لا عدد الشهاداتِ؛ و هذه أيضاً لايُمكن أن تقنعَ جاحدها أو تسكتْ بكلامٍ.**

١. A: الشهادة. ٢. E: اقليدس.

و أمّا القضايا التي معها قياساتُها: فهي قضايا إنّما يصدق بها لأجل وسطٍ لكن ذلك الوسط ليس ممّا يعزب عن الذهن؛ فيحوج فيه الذهنُ إلىٰ طلبٍ، بل كلّما خطر بالبال حدُّ[1] المطلوب خطر الوسطُ بالبال، مثل قضائِنا بأنّ الإثنين نصفُ الأربعة. فقد استقصينا القولَ في تعديد أصناف القضايا الواجب قبولها من جملةِ المعتقَدات من جملة المسلَّمات.

أقول:

المتواتراتُ أيضاً شديدةُ المناسبة بالمجرَّبات؛ لأنّ اليقينَ فيها يحصل بتكرار المشاهَدات و هي شهاداتُ الأخبار بحيث تسكن النفسُ إليها سكوناً مّا يزول معه الشكُّ مع إمكانِ الشكّ؛ و ذلك السكونُ إنّما يحصل إذا زالت[2] الريبةُ عن وقوعِ تلك الشهادات علىٰ سبيل الاتّفاق و التواطئ؛ و هي كعلمِنا بالبلاد النائية و الأُمم الماضية.

و زعم بعضُ أهل العلم أنّ عددَ الشهادات الموقِعة لليقين منحصرٌ في اثنىٰعشر و بعضُهم في أربعين و بعضُهم في عشرين و بعضُهم في سبعين و بعضُهم في ثلاث مأة؛ و الحقّ أنّ حصولَ اليقين حاكمٌ بكمالِ العدد.

و جاز أن يختلفَ بحسب الوقائع و المخبِرين و أخبارِهم؛ و العلم الحاصل من التواطئ لايُمكن إثباتُه لمَن ينكر.

أمّا القضايا التي قياساتُها معها فهي القضايا التي يحكم العقلُ بها بوسطٍ لاينفكّ تصوّرُه عن تصوّرِ أحدِ طرفَي القضيّة، كقولِنا: «الإثنان نصفُ الأربعة»؛ لأنّ الأربعة مرّتان إثنَين؛ و كقولِنا: «الأربعةُ زوجٌ»؛ لأنّها منقسمةٌ بمتساويَين؛ و هذه القضايا تُسمّىٰ فطريّة القياسات.

قال:

فأمّا المشهوراتُ من هذه الجملة: فمنها أيضاً هذه الأوّليّات و نحوها ممّا يجب قبولُه لا من حيث هي واجبٌ قبولُها، بل من حيث عمومِ الاعتراف بها؛ و منها الآراء المسمّاة بـ«المحمودة»؛ و ربّما خصّصناها باسم

---

۱. A: خطرا حدى. ۲. A: زال.

«المشهورة»؛ إذ لا عمدةَ لها إلّا الشُهرة؛ و هي آراءٌ لو خُلّي الإنسانُ و عقله المجرّد و وهمه و حسّه و لم‌يؤدّبْ بقبولِ قضاياها و الاعتراف بها و لم‌يملّ الاستقراء بظنّه القَويّ إلىٰ حكمٍ لكثرةِ الجزئيّات و لم‌يستدع إليها ما في طبيعة الإنسان من الرحمة و الخجل و الأنفة و الحميّة و غير ذلك لم‌يقض بها الإنسانُ طاعةً لعقلِه أو وهمِه أو[1] حسِّه مثل حكمِنا بأنّ[2] سلبَ مالِ الإنسان قبيحٌ؛ و أنّ الكذبَ قبيحٌ لاينبغي أن يُقدمَ عليه.

أقول:

القضايا المشهورة هي من جملةِ المعتقَدات من جملة المسلَّمات و هي القضايا التي يعمّ اعترافَ الناس بها؛ و هي علىٰ ضربَين:

أحدهما: ما تكون شهرتُها بحكمِ العقلِ أو الحسّ، كالأوّليّات و المشاهَدات و القضايا التي قياساتُها معها، لكنّها ليستْ من المشهورات من حيث إنّها واجبةُ القبول، بل من حيث إنّ الناس اعترف بها.

الثاني: ما تكون شهرتُها و حكمُ العقلِ بها بسببِ عمومِ اعترافِ الناس بها؛ و سُمّيتْ «آراء محمودة»؛ و هي المخصوصة باسم «المشهورة»؛ إذ العقلُ إنّما يحكم بها لعمومِ اعترافِ الناس، كقولِنا: «العدلُ حسنٌ» و «الظلمُ قبيحٌ»؛ و من خواصِّها أنّ الإنسان لو ترك مع عقلِه أو وهمِه و حسِّه المجرّدةِ عن ممارسةِ الأشياء و لم‌يؤدّبْ من الشرع و غيره بقبولِ قضايا مّا و الاعتراف بها و لم‌يُفده الاستقراءُ غلبةَ الظنِّ إلىٰ حكمٍ لثبوتِه في الجزئيّات و لايدعوه إليها ما في طبيعةِ الإنسان من الرحمة و الخجل و الأنفة و الحميّة و الغضب و غيرِ ذلك لم‌يقض بها؛ إذ لايحكم بها لا عقلُه و لا وهمُه و لا حسُّه.

قولُه: «و لم‌يؤدّب» إلىٰ قوله «و غير ذلك» أسبابُ الشهرة و أمثلتُها علىٰ الترتّب: «سلبُ مالِ الإنسان قبيحٌ»، «تكرارُ العمل مُمِلٌّ»، «مراعاةُ الضعفاء مستحسَنةٌ»، «كشفُ العورةِ عند الناس قبيحٌ»، «مباشرةُ الحِرَف الدَنيّة ذميمةٌ»، «دفعُ الخصم واجبٌ».

---

۱. A: و.
۲. A، E: ان.

قال:

و من هذا الجنسِ ما يسبق إلىٰ وهمِ كثيرٍ من الناس و إن صرف كثيراً منهم[١] عنه الشرعُ من قبحِ ذبحِ الحيوان اتّباعاً لِما في الغريزة من الرقّة لمَن يكون غريزتُه[٢] كذلك و هم أكثرُ الناس؛ و ليس شيءٌ من هذا يوجبه العقلُ الساذجُ؛ و لو توهّم نفسه و أنّه خلق دفعةً تامّ العقل[٣] و لم‌يسمع أدباً و لم‌يطع انفعالاً نفسانيّاً أو خُلقيّاً لم‌يقض في أمثالِ هذه القضايا بشيءٍ، بل أمكنه أن يجهلَه و يتوقّف فيه و ليس كذلك حالُ قضائِه بأنّ[٤] الكلَّ أعظم من الجزء.

أقول:

من جنسِ الآراء المحمودة ما يسبق إلىٰ وهمِ الناس و إن صرف عنه الشرعُ كقبحِ ذبحِ الحيوان بسببِ ما في الغريزة من الرقّةِ لمَن تكون له رقّةٌ و هم أكثر الناس.

و الفرق بين الآراء المحمودة و الأوّليّات أنّ العقل الساذج عن التجارب و الآداب /26A/ و الشرائع لا يحكم بها بخلافِ الأوّليّات؛ فإنّه لو توهّم الإنسانُ نفسه و أنّه خُلق الآن تامّ العقل و لم‌يسمع أدباً و لم‌يطمع انفعالاً نفسانيّاً أو خُلقاً لم‌يحكم في أمثالِ هذه القضايا بشيءٍ، بل أمكنه أن يجهلَه و يتوقّف فيه بخلافِ الأوّليّات؛ فإنّه حينئذٍ لا يتوقّف، بل يحكم في مثلِ قولِنا: «الكلُّ أعظم من الجزء».

قال:

و هذه المشهوراتُ قد تكون صادقةً و قد تكون كاذبةً؛ و إذا كانتْ صادقةً ليستْ تُنسب إلى الأوّليّاتِ و نحوِها إذا[٥] لم‌تكن بيّنةَ الصدق عند العقل الأوّل إلاّ بنظرٍ و إن كانتْ محمودةً عنده و الصادق غيرُ المحمود و كذلك

---

١. E: ـ منهم. ٢. A: غريزة به.
٣. A: ـ الساذج و لو توهّم نفسه و أنّه خلق دفعة تامّ العقل. ٤. A: ان.
٥. A: ـ إذا.

الكاذب غيرُ الشنيع؛ فربّ شنيعٍ حقٌّ و ربّ محمودٍ كاذبٌ.

فالمشهوراتُ إمّا من الواجبات و إمّا من التأديبيّات الصلاحيّة و ما تتطابق عليه الشرائعُ الإلهيّةُ؛ و إمّا خُلقيّات و انفعاليّات و إمّا استقرائيّات و إمّا اصطلاحيّات[۱] و هي إمّا بحسب الإطلاق و إمّا بحسب أصحاب صناعةٍ و ملّةٍ.

أقول:

المشهوراتُ التي هي آراء محمودة أو من جنسِها قد تكون صادقةً كقولِنا: «الصدقُ النافعُ حَسَنٌ» و «الكذبُ الضارُّ قبيحٌ»؛ و قد تكون كاذبةً كقولِنا: «كلُّ صدقٍ حَسَنٌ»؛ فإنّ الصدق الذي يوجب هلاكَ شريفٍ قبيحٌ؛ و الصادقة و إن حكم بها العقلُ و لا يأباها لكن لاتكون من الأوّليّات؛ لأنّ العقل لايحكم بها إلّا بنظرٍ مّا؛ و إن كانتْ محمودةً مستحسَنةً عنده؛ لأنّ الصادق غيرُ المحمود؛ فجاز ظهورُ كونِ الشيء محموداً مع أنّه كاذبٌ؛[۲] و كذلك الكاذب غيرُ الشنيع؛ إذ قد يكون حقّاً و المحمود كاذباً؛ فعُلم أنّ المشهورات إمّا من الواجب قبولها ـ كما مرّ ـ و إمّا من التأديبيّات التي يكون الصلاحُ فيها كقولِنا: «العدلُ حَسَنٌ» و «الظلمُ قبيحٌ» و و [إمّا من] ما يطابق الشرائع كقولِنا: «الطاعةُ و الصدقةُ واجبةٌ»؛ و إمّا [من] الخُلقيّات و الانفعاليّات[۳] و إمّا [من] الاستقرائيّات[۴]، كما مرّتْ[۵] أمثلتُها.

و هذه القضايا إمّا مشهورة مطلقاً و إمّا بحسب أصحابِ صناعةٍ، كقولِنا: «التسلسلُ باطلٌ» أو أربابِ ملّةٍ، كقولِنا: «الإلهُ واحدٌ» و «الربا حرامٌ».

قال:

و أمّا القضايا الوهميّةُ الصرفةُ: فهي[۶] قضايا كاذبةٌ إلّا أنّ الوهم الإنسانيّ يقضي بها[۷] قضاءً شديدَ القوّة؛ لأنّه ليس يقبل ضدَّها و مقابلَها بسببِ أنّ الوهم تابعٌ للحسّ؛ فما لايوافق المحسوسَ لايقبله الوهمُ؛ و من المعلوم أنّ

---

۱. A: ـ و إمّا اصطلاحيّات. ۲. A: مع أنّه حقّاً كونه كاذباً. ۳. A: انفعاليات.
٤. A: استقرائيات. ٥. A: مرّ. ٦. A: + ان.
٧. A: ـ بها.

المحسوسات إذا كان لها مبادئ و أصول كانتْ تلك قبل المحسوسات و لم‌تكن محسوسةً و لم‌يكن وجودُها علىٰ نحوِ وجودِ المحسوسات؛ فلم‌يكن أن يتمثّلَ ذلك الوجودُ في الوهم؛ و لهذا فإنّ الوهمَ نفسَه و أفعالَه لايتمثّل في الوهم؛ و لهذا لايكون الوهمُ مساعداً للعقل في الأصول التي ينتج وجودَ تلك المبادئ؛ فإذا تعدّيا معاً إلى النتيجة نكص الوهمُ و امتنع عن قبولِ ما سلم موجبة[١].

أقول:

أحكام الوهم في المحسوسات حقّةٌ؛ لأنّه تابعٌ للحسّ حاكمٌ فيه؛ و يوافقه العقلُ فيها و يستعين به فيها في الأفكار التي تتعلّق بالمحسوسات؛ و لموافقتِها تكون تلك الأحكامُ شديدةَ الوضوحِ لايكاد يقع فيها الاختلافُ كالهندسيّات؛ و لمّا كان الوهمُ تابعاً للحسّ لايقبل ما لايوافق المحسوسَ؛ فقد يحكم في المعقولات الصرفة بالأحكام المختصّة بالمحسوسات حكماً جازماً و يكذّبه العقلُ؛ فتلك الأحكامُ هي الوهميّات الصرفة كحُكمِه بـ«أنّ كلَّ موجودٍ محسوسٌ و في مكانٍ» و أمثال هذه؛ و قد ثبت في الحكمة أنّ للمحسوسات أشياء[٢] سابقة عليها هي مباديها؛ إذ هي ممكنةٌ محتاجةٌ إلى المؤثّر؛ و ما يكون قبل المحسوسات لايكون محسوساً؛ فقد وُجد موجودٌ ليس بمحسوسٍ؛ و لمّا لم‌تكن محسوسةً و لم‌يكن وجودُها على الوجه الذي يكون وجودُ المحسوسات؛ فلم‌يكن تحقّقُ ذلك الوجودِ فيها و لايدرك ما ليس من قبيل المحسوسات؛ و لهذا لايتمثّل الوهمُ و أفعالُه في الوهم؛ لأنّها غيرُ محسوسة؛ و لأجل أنّ الوهم لايدرك هذه المبادئ يسلّم القياسَ المنتِجَ لوجودِ تلك المبادئ و لايسلّم النتيجةَ؛ فإنّه يسلّم أنّ للمحسوسات مبادئ و أنّها قبل المحسوسات و مايكون قبل المحسوسات لايكون محسوساً؛ و إذا وصل إلى النتيجة ـ و هو وجودُ أمرٍ غيرِ محسوسٍ ـ امتنع عن قبولِه.

و إنّما قال: «إذا كان لها مبادئ» و لم‌يقل: «أنّ لها مبادئ»؛ لأنّه ما بيّن ذلك و إنّما يجيء بيانُه.

---

١. A: ـ موجبة.　٢. A: شيئا.

قال:

و هذا الضرب من القضايا أقوىٰ في النفس من المشهورات التي ليستْ بأوّليّةٍ و تكاد تشاكل الأوّليّات و يدخل في المشبَّهات و هي أحكامٌ للنفس في أمورٍ متقدّمةٍ على المحسوسات أو أعمّ منها علىٰ نحوِ ما يجب أن لايكون لها و علىٰ نحوِ ما يجب أن يكونَ أو يظنّ في المحسوسات مثل اعتقادِ المعتقِد أن لابدّ من خلأ ينتهي إليه الملأ إذا تناهي و أنّه لابدّ في كلِّ موجودٍ من أن يكونَ مشاراً إلىٰ جهةِ[1] وجودِه.

و هذه الوهميّاتُ لولا مخالفة السنن الشرعيّة لها لكانت[2] مشهورةً؛ و إنّما يثلم في شهرتها الديانات الحقيقيّة و العلوم الحِكميّة؛ و لايكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في دفعِ ذلك لشدّةِ استيلاءِ الوهم. علىٰ أنّ ما يدفعه الوهمُ و لايقبله إذاكان في المحسوسات فهو مدفوعٌ منكَرٌ و هو مع أنّه باطلٌ شنيعٌ ليس بلا شهرةٍ[3]، بل تكاد أن تكونَ[4] الأوليّاتُ و الوهميّاتُ التي لاتزاحم من غيرها مشهورةً و لاينعكس.

فقد فرغنا من أصناف المعتقَدات من[5] المسلَّمات.

أقول:

القضايا الوهميّة أقوىٰ و آكد في النفس من المشهورات؛ و هي غيرُ الأوّليّات؛ و تكاد تشاكل /26B/ الأوّليّات و هي من جملة المشبّهات بالأوّليّات و المشبّهات بالأوّليّات هي أحكامٌ للنفس في أُمورٍ متقدّمةٍ على المحسوسات أو أعمّ منها علىٰ وجهٍ لايكون كذلك أو علىٰ وجهٍ يكون في المحسوسات أو يظنّ فيها كما يعتقد أنّه لابدّ من خلأ ينتهي إليه الملأ إذا تناهي؛ و هذا الخلأ لو كان لكان متقدّماً على المحسوسات و كما يعتقد أنّه لابدّ في كلّ موجودٍ أن يكونَ مشاراً إلىٰ جهةِ وجودِه و الموجود أعمّ من المحسوس.

و هذه الوهميّاتُ لولا مخالفة السنن الشرعيّة و العلوم الحِكميّة إيّاها لكانتْ من المشهورات.

---

١. A: + و.　　٢. A: + تكون.　　٣. A: ـ بلا شهرة.

٤. A: ـ أن تكون.　　٥. E: + جملة.

و لشدّةِ استيلاءِ الوهمِ على النفس لو دفع الإنسان عن الوهميّات لا يكاد يندفع عنه و لا يقدر علىٰ مقاومةِ نفسِه.

نعم! كلُّ ما كان من المحسوسات ما لا يعقله الوهم، بل يدفعه كان مدفوعاً باطلاً شنيعاً؛ و ذلك لأنّ أحكام الوهم مشهورةٌ في الأكثر؛ لأنّه أقرب إلى المحسوسات و واقعٌ في ضمائرِ الجمهور، بل الأوّليّات و الوهميّات التي لا يزاحمهما الشرعُ و العقلُ تكاد تكون مشهورةً؛ و ليس كلُّ ما كان من المشهورات يجب أن يكونَ من الأوّليّات أو التي لا تزاحم من الغير.

هذا كلُّه من أصناف المعتقَدات من المسلَّمات.

قال:

و أمّا المأخوذات: فمنها مقبولاتٌ و منها تقريريّاتٌ.

فأمّا[1] المقبولات من جملةِ المأخوذات فهي آراءٌ مأخوذةٌ عن جماعةٍ كثيرةٍ من أهل التحصيل أو من نفرٍ أو إمامٍ يحسن به الظنّ.

و أمّا[2] التقريريّات فإنّها المقدّمات المأخوذة بحسب تسليمِ المخاطب أو التي يلزم قبولُها و الإقرارُ بها في مبادئ العلوم إمّا مع استنكارٍ مّا[3] و تُسمّىٰ «مصادرات» أو[4] مع مسامحةٍ مّا و طيبِ نفسٍ و تُسمّىٰ أصولاً موضوعةً؛ و لهذه موضع منتظر.

أقول:

المأخوذات ـ و هي التي يكون سببُ التصديقِ [بها] من خارجٍ ـ إن كان السببُ قبولَ قولِ الغير سُمّيت «المقبولات»؛ وإلاّ سُمّيت «التقريريّات».

فالتقريريّات علىٰ قسمَين:

ما يوجد بحسبِ تسليمِ المخاطب؛ و ما يجب قبولُها و الإقرارُ بها في مبادئ العلوم؛ و

---

١. E: و أمّا. ٢. A: فاما. ٣. E: ـ مّا.

٤. E: و إمّا.

ذلك إمّا مع استنكارٍ مّا و سُمّيت «مصادرات» و إمّا مع مسامحةٍ و طيبِ نفسٍ و سُمّيت «أُصولاً موضوعةً».

أمّا المقبولات فهي آراءٌ مأخوذةٌ من جماعةٍ كثيرةٍ كما عن المشّائين «أنّ الفلكَ طبيعةٌ خامسةٌ» و عن الأئمّة «أنّ الإجماعَ حقٌّ» أو عن نفرٍ كأُصول الإرصاد عن أصحابه أو عن نبيٍّ أو إمامٍ كالشرائع أو السنن أو تكون مقبولةً من غير أن تُنسب إلىٰ مقبول عنه كالأمثال السائرة؛ و سيجيء بحثُ المصادرات و الأُصول الموضوعة في ما بعد.

قال:

و أمّا المظنونات: فهي أقاويل و قضايا و إن كان يستعملها المحتجُّ بها[1] جزماً؛ فإنّه إنّما يتبع فيها مع نفسه غالب الظنّ من دون أن يكونَ جزمُ العقل منصرفاً عن مقابلِها و صنف من جملتها المشهورات بحسب بادئ الرأي غير المتعقّب و هي التي[2] تغافص الذهن؛ فيشغله عن أن يفطّنَ الذهن لكونِها مظنونةً أو كونِها مخالفةً للشهرة إلى ثاني الحال و كأنّ النفس يُذعن لها في أوّلِ ما يطّلع عليها؛ فإن رجعت إلىٰ ذاتها عاد ذلك[3] الإذعانُ ظنّاً أو تكذيباً؛ و أعني بـ«الظنّ» هٰهنا ميلاً من النفس مع شعورِه بإمكانِ[4] المقابل؛ و من هذه المقدّماتِ قولُ القائل: «أُنصُرْ أخاك ظالماً أو مظلوماً»؛ و قد تدخل المقبولاتُ في المظنونات إذا كان الاعتبارُ من جهةِ ميلِ نفسٍ يقع هناك مع شعورٍ بإمكانِ المقابل[5].

أقول:

المظنونات هي القضايا التي يحكم العقلُ بها بواسطةِ ميلِ النفس مع شعورٍ بـإمكانِ المقابل و إن كان المستعملُ إيّاها في الحجج الخطابيّة يستعملها جزماً؛ فإنّه يتبع فيها مع نفسِه غالب الظنّ من غيرِ أن يجزمَ الاعتقاد منصرفاً عن مقابلِها؛ و صنف من جملة

---

۱. A: ـ بها. ۲. A: المتعقب فهي. ۳. E: ـ ذلك.
٤. A: شعور بالامكان. ٥. A: مع شعور بالمقابل.

المظنوناتِ المشهوراتُ الغيرُ الحقيقيّةُ و هي التي تظنّ حقيقيّة في بادئ الرأي؛ لأنّها حينئذٍ تغافص الذهنَ؛ فيشغله عن أن يدركَ كونَها مظنونةً أو كونَها غيرَ مشهورة إلىٰ أن ينظرَ فيها ثاني الحال، كقولِ القائل: «أنصُر أخاك ظالماً أو مظلوماً».

و قد تدخل المقبولاتُ في المظنونات من حيث إنّ العقل يحكم بها من جهةِ ميلِ النفسِ مع شعورٍ بالمقابل. هذا إذا كان سببُ غلبةِ الظنِّ الشهرةَ أو قبولَ قولِ الغير. أمّا إذا كان غيرَ ذلك فهو المظنون المطلق؛ و تدخل فيه التجربيّاتُ الأكثريّةُ و ما يناسبها من المتواترات و الحدسيّات الغير اليقينيّة؛ و قد يُطلق الظنُّ علىٰ الحكمِ الجازمِ المطابقِ الغير المستدلّ إلىٰ جهةٍ كاعتقادِ المقلّد؛ و لهذا قال: «أعني بالظنّ هٰهنا».

قال:

فأمّا[١] المشبَّهات: فهي التي تشبه شيئاً من الأوّليّات و ما معها أو المشهورات؛ و لاتكون هي هي بأعيانها؛ و ذلك الاشتباه يكون إمّا بتوسّطِ اللفظ و إمّا بتوسّطِ المعنى؛ و الذي يكون بتوسّطِ اللفظ: فهو أن يكونَ اللفظُ فيهما واحداً و المعنى مختلفاً؛ و قد يكون المعنى مختلفاً بحسب وضعِ اللفظ في نفسِه كما يكون في المفهوم من لفظ «العين»؛ و ربّما خفي ذلك جدّاً كما يخفى في «النور» إذا أُخذ تارةً بمعنى المبصر و أُخرىٰ بمعنى «الحقّ» عند العقل؛ و قد يكون بحسب ما عرض للفظ في تركيبه إمّا في نفسِ تركيبِه كقولِ القائل «غلام حسن» بالسكونَين أو بحسب اختلاف دلائل حروف الصلات فيه التي لا دلائلَ لها بانفرادِها، بل إنّما تدلّ بالتركيب و هي الأدوات بأصنافِها[٢] مثل ما يُقال ما يعلم الإنسان فهو كما يعلمه؛ فتارةً هو يرجع إلىٰ ما[٣] يعلم و تارةً إلى الإنسان؛ و قد يكون بحسب ما يعرض اللفظَ من تصريفِه؛ و قد يكون علىٰ وجوهٍ أُخرىٰ قد ثبتتْ[٤] في

---

١. E: و أمّا. ٢. A: اصنافها. ٣. A: ـ ما.
٤. E: قد بينت.

مواضع أُخر /27A/ من حقِّها أن تطولَ فيها الفروعُ و تكثر.

أقول:

المشبَّهات هي قضايا يشبه الأوّليّات و القضايا الفطريّة القياس أو المشهورات.

و التي تشبه الأوّليات تقع في المغالطات و التي تشبه المشهورات تقع في المشاغبيّات.

و الاشتباه إمّا أن يكونَ من جهةِ اللفظ أو من جهةِ المعنى.

و الذي من جهة اللفظ فستّةُ أقسامٍ: لأنّها إمّا أن يكونَ في اللفظ المفرد أو المركّب.

و الذي في المفرد ثلاثةٌ: لأنّه إمّا أن يكونَ من مادّةِ اللفظ أو صورتِه أو عوارضِه. أمّا الذي من المادّة فإنّما يكون لكونِ مدلولاتِ اللفظ مختلفةً بأن يكونَ اللفظُ مشتركاً كلفظ «العين» المشترك بين الباصرة و الغوارة أو يكون في بعضِها حقيقةً و في بعض الآخر مجازاً كـ«النور»؛ فإنّه حقيقةٌ في الكيفيّة المبصرة و مجازٌ في ما هو حقٌّ صحيحٌ عند العقل أو يكون مشكّكاً؛[1] و أمّا الذي من الصورة ـ و هي الصورة التصريفيّة ـ فكاشتراكِ الصيغة مثل المضارع و ألفاظ العقود؛ و أمّا الذي من العوارض فكالإعراب و البناء و التخفيف و التشديد.

و أمّا الذي يقع في المركّبات فأيضاً ثلاثةٌ: لأنّه إمّا أن يتعلّقَ بنفسِ التركيب و هو أنّه يقع في التركيبِ اشتراكٌ كقولِنا: «غلام حسن» بسكونِ الميم و النون؛ فإنّه يحتمل أن يكونَ صفةً و يحتمل أن يكونَ إضافةً أو يتعلّق بالحروف و ذلك إمّا أن يتعلّقَ بوجودِ التركيب أو عدمِه أو لا يتعلّق؛ و الثاني كاختلافِ الضمير، كما يُقال: «ما يعلم الإنسانُ فهو كما يعلمه»؛ فإنّ «هو» الذي الرابطة جاز أن يرجعَ إلىٰ «ما يعلم» و جاز أن يرجعَ إلى «الإنسان»؛ و كاختلافِ دلالةِ الحروف كحروفِ الغاية؛ فإنّها تدلّ علىٰ دخول الغاية و علىٰ خروجِها أيضاً، كقولنا: «سرتُ إلى البصرة» و كذا الإلصاق؛ فإنّها تدلّ على البعض و على الكلّ مثل «مسحتُ بالمنديل بوجهي»؛ و الذي يتعلّق بوجودِ التركيب أو عدمِه فكما يُقال: «الخمسةُ زوجٌ و فردٌ»؛ فيظنّ عدم التركيب؛ فيعتقد كون الخمسة موصوفةً بالزوجيّة و الفرديّة؛ و كما

---

١. A: + و أمّا الذي

يُقال: «زيدٌ شاعرٌ و طبيبٌ ماهرٌ»؛ فيظنّ التركيب؛ فيعتقد أنّه شاعرٌ ماهرٌ.

فهذه ستّةُ أقسامٍ؛ و الشيخُ ذكر هيٰهنا بعضَها و أشار إلى الباقي بقولِه: «فقد تكون علىٰ وجوهٍ أُخرىٰ».

قال:

و أمّا الكائن بحسب المعنى مثل ما يقع بحسب إيـهامِ العكس، مـثل أن يؤخذَ كلُّ ثلجٍ أبيض؛ فيظنّ «أنّ كلَّ أبيضٍ ثلجٌ»؛ و كـذلك إذا أُخـذ لازمُ الشيء بدلَ الشيء؛ فيظنّ أنّ حكمَ اللازمِ حكمُه، مثل أن يكونَ الإنسانُ يلزمه أنّه متوهّمٌ[1] و يلزمه أنّه مكلّفٌ مخاطبٌ؛ فيتوهّم أنّ كلَّ ما له وهمٌ و فطنةٌ مّا فهو مكلّفٌ؛ و كذلك إذا وُصف الشيءُ بما وقع منه علىٰ سـبيلِ العرض، مثل الحكم على السقمونيا بأنّه مبرِّدٌ إذا أشبه[2] ما يبرّد من جهة؛ و كذلك أشياء أُخر تشبه هذه؛ و بالجملة كلُّ ما يروّج من القضايا علىٰ أنّه بحالٍ يوجب تصديقاً؛ لأنّه شبيهٌ أو مناسبٌ[3] لِما هو بتلك الحالِ أو قريبٌ منه.

فهذه هي المشبَّهات اللفظيّة و المعنويّة؛ و قد بقيت المخيَّلات.

أقول:

و أمّا الاشتباهُ الذي يكون من جهةِ المعنى فأيضاً ستّةٌ؛ لأنّه إمّا أن يكونَ بالنسبة إلى النتيجة أو لا؛ و الثاني إمّا أن يتعلّقَ بأحدِ طرفَي القضيّة أو بهما جميعاً؛ و الذي يتعلّق بأحدِ طرفَي القضيّة يُسمّىٰ «إيهام العكس»، كقولِنا: «كلُّ أبيضٍ ثلجٌ»؛ لأنّ الثلج أبيض؛ فالذي يتعلّق بأحدِ طرفَي القضيّة فحاصلُه يرجع إلىٰ أخذِ غيرِ الطرف طرفاً و يُسمّىٰ «سوء اعتبار الحمل»؛ و يندرج فيه أصنافٌ مثل:

ـ اللاحق مكانَ الملحوق، كقولِنا: «كلُّ ذي وهمٍ هو مكلّفٌ»؛ لأنّ الإنسانَ ذو وهمٍ و مكلّفٌ؛

---

١. E: يتوهّم.　　٢. A: شبه.

٣. هامش E: أو مناسب؛ E: يشبه أو يناسب شبيه.

ـ و أخذ ما بالعرض مكانَ ما بالذات، كقولِنا: «السقمونيا يبرِّد»؛ فيظنّ أنّه مبرِّدٌ بالذات و ليس كذلك؛ إذ التبريدُ إنّما يلزم لكونِه يزيل المسخّنَ و إذا زال المسخّنُ ينتفي البردُ؛ فإذن قد حكم عليه بما يحكم على المبرِّد بالذات؛ لأنّه أشبه المبرِّد بالذات من جهةِ حصولِ التبرّدِ معهما.

و هذان القسمان يتعلّقان بالمعنى؛ و الأربعة الباقية ممّا يتعلّق بالمعنى أن يكونَ بالنسبة إلى النتيجة؛ و ما ذكره الشيخُ هٰهنا و أشار بقولِه: «و بالجملة كلُّ ما يروّج» و هذا إشارةٌ أيضاً إلى السببِ الجامعِ لجميعِ أنواعِ الغلط و هو عدمُ التميّزِ بين الشيء فأشبه؛ و سيجيء في آخر المنطق جميعُ الأقسام.

قال:

و أمّا المخيّلات: فهي قضايا يُقال قولاً؛ فيؤثِّر في النفسِ تأثيراً عجيباً من قبضٍ أو[1] بسطٍ؛ و ربّما زاد علىٰ تأثيرِ التصديق؛ و ربّما لم‌يكن معه تصديقٌ مثل ما يفعله قولُنا و حكمُنا في النفس: «أنّ العسلَ مُرّةٌ مهوّعةٌ[2]» علىٰ سبيلِ محاكاتِه للمرّة؛ فتأباه النفسُ و تنقبض عنه؛ و أكثرُ الناس يقدمون و يحجمون علىٰ ما يفعلونه و عمّا يذرونه إقداماً و إحجاماً صادراً عن هذا النوعِ[3] من حركةِ النفس لا علىٰ سبيل الرويّة و لا الظنّ؛ و المصدَّقات من الأوّليّات و نحوِها؛ و المشهورات قد تفعل فعلَ المخيَّلات من تحريكِ النفس أو قبضِها و استحسان النفس لورودِها عليها لكنّها تكون أوّليّةً و مشهورةً باعتبارٍ و مخيَّلةً باعتبارٍ؛ و ليس يجب في جميع المخيَّلات أن تكونَ كاذبةً كما لايجب في المشهورات و ما يخالف الواجب قبوله أن يكونَ لامحالةَ كاذباً.

و بالجملة: التخيّل المحرِّك من القولِ متعلّقٌ بالتعجّبِ منه إمّا لجودةِ هيئتِه أو قوّةِ صدقِه أو قوّةِ شُهرتِه أو حُسنِ محاكاتِه لكنّا قد نخصّ باسمِ

---

١. A: و.	٢. A: متهوّعة.	٣. E: النحو.

المخيَّلات ما يكون تأثيرُه بالمحاكاةِ و بما يحرّك النفسَ من الهيئةِ الخارجةِ عن التصديق.

أقول: /27B/

القضايا المخيَّلة هي التي تؤثِّر في النفس تأثيراً عجيباً من قبضٍ أو بسطٍ؛ و ربّما يكون تأثيرُه زائداً علىٰ تأثيرِ التصديق، كما يؤثّر قولنا: «العسلُ مرّةٌ متهوّعةٌ» لمشابهتِها لمرّةٍ؛ فإنّ النفس تنقبض؛ و كما يُقال للورْد: «إنّه مشمومٌ نفلٌ ملتفٌّ في وسطِه روثةٌ».

و أكثرُ الناس إقدامُهم على الأفعال و إحجامُهم عنها يكون من حركةِ النفس عن هذا الوجهِ لا علىٰ سبيلِ الرويّة و الظنّ، كما يفيد الأشعارُ و الكلماتُ المأثورةُ الفصيحةُ في أمر الحروبِ و طلبِ الرياسة و الاستعطافِ و الاستماحةِ؛ و ذلك لأنّ النفس الحيوانيّة أطوع للتخييل من التصديق؛ و التصديقات الأوّليّة و التي هي معها قياساتُها و المشهورات قد تفعل فعلَ المخيَّلات من القبضِ أو البسطِ لكنّها تكون أوّليّةً و مشهورةً باعتبارِ التصديق و مخيّلةً باعتبارِ التخييل؛ إذ لايُشترط في المخيَّلات أن تكونَ كاذبةً، كما لايُشترط في المشهورات و المظنونات أن تكونَ لامحالةَ كاذبةً؛ و التخييل المحرّك للنفسِ الحاصل من القول متعلّقٌ بالتعجّب من ذلك القولِ إمّا لجودةِ هيئةِ اللفظ و هي حُسنُ ترتيبِه و تأليفِه أو لقوّةِ صدقِ المعنى أو شُهرتِه أو غيرِ ذلك و هو حسن المشابهة؛ فإنّ سببَ التحريكِ فيه هو الهيئاتُ الخارجةُ عن التصديق؛ و المشابهة الحسنة قد تكون بمجرّدِ المطابقة و قد تكون بتحسينِ الشيء و قد تكون بتقبيحِه؛ و اسم المخيَّلات يختصّ بما يؤثِّر في النفس لحُسنِ المشابهة لا لجودةِ الهيئة و قوّةِ التصديق و قوّةِ الشهرة.

قال:

تذنيبٌ

[في ما يُقال عليه اسم التسليم]

و نقول: إنّ اسم «التسليم» يُقال علىٰ أحوال القضايا من حيث توضع وضعاً

و يحكم بها حكماً كيف ما[1] كان؛ فربّما كان التسليمُ من العقل الأوّل و ربّما كان من اتّفاقِ الجمهور و ربّما كان من انصافِ[2] الخصم.

أقول:

اسمُ «التسليم» يُطلَق علىٰ حالِ القضيّة من حيث توضع وضعاً و يقبل و يحكم بها حكماً كيف كان؛ و تلك القضيّةُ تُسمّىٰ «مسلَّمة»؛ و التسليم قد يكون بالبديهية و قد يكون باتّفاقِ الجمهور و قد يكون من إنصافِ الخصم؛ و في الاصطلاح خُصّ اسمُ «التسليم» بالقسمَين الأخيرَين.

---

۱. A: ـ ما.　۲. E: ـ انصاف.

قال:

النَّهْج السابع
و فيه شروع في التركيب الثاني الذي للحجج

إشارةٌ
<إلى القياس و الاستقراء و التمثيل >

أصنافُ ما يُحتجّ به في إثباتِ شيءٍ لا رجوعَ فيه إلى القبول و التسليم أو فيه رجوعٌ إليه لكنّه لم‌يرجع إليه ثلاثةٌ:

أحدُها: القياس؛

و الثاني: الاستقراء و ما معه؛

و الثالث: التمثيل و ما معه.

أقول:

التركيبُ الأوّلُ يكون للقضايا؛ و الثاني لِما يتركّب عنها و لا يكون قضيّة؛ و هي الحجج و القضايا التي تثبت بالحجج لا يكون تبعتُها مستنداً إلى القبول و التسليم؛ أي لا يكون من القضايا الواجبة القبول و المسلَّمة؛ و قد مرّ أصنافُها وإلّا لَما احتيج إلى الحجّة أو إن كان منها لكن لم‌يستند، بل يبيّن بالحجّة كالمأخوذات و المسلّمات و بعض المشهورات و الحدسيّات و غيرها إذا أثبتتْ بالحجّة؛ فحينئذٍ ما يثبت بالحجّة إلاّ أن لا يكون عنها رجوعٌ

إلى القبول و التسليم أو يكون ولكن لا يرجع.

و أصنافُ الحجج ثلاثةٌ: القياس و الاستقراء و التمثيل و ما يشبه الاستقراءَ و التمثيلَ؛ و وجهُ الحصر أنّه لابّد و أن يكونَ بين المطلوب و الحجج تناسبٌ مّا وإلّا امتنع استلزامُ أحدِهما للآخر؛ و ذلك التناسبُ إمّا أن يكونَ باشتمالِ أحدِهما على الآخر أو لم يكن؛ فإن كان فإمّا أن تكونَ الحجّةُ مشتملةً على المطلوب و هو «القياس» أو بالعكس و هو «الاستقراء»؛ و إن لم تكن فلابدّ و أن يكونَ يشملهما ما به يتناسبان و هو «التمثيل».

و إنّما قال «أصناف الحجج» و لم يقل «أنواعها»؛ لأنّ الحجّة الواحدة قد تكون قياساً باعتبارٍ و استقراءاً باعتبارٍ كالقياس المقسّم الذي هو الاستقراء التامّ؛ و كذلك التمثيل يصير قياساً بتغيّرِ العبارة، كما يُقال: «لو كان الحكمُ ثابتاً في الأصل لعلّةٍ كذا لكان ثابتاً في الفرعِ و المقدّمُ حقٌّ».

و ما مع الاستقراء و هو ما يشبهه كالحكم الكلّي بما وجد في جزئيّاتٍ قليلةٍ كالحكمِ بدورانِ الشيء مع الشيء وجوداً و عدماً بما وجد ذلك في بعض الصور.

و ما مع التمثيل كالتمثيلات الخالية عن الجامع أو التي مع الجامع الطرديّ.

قال:

و أمّا الاستقراءُ: فهو الحكمُ علىٰ كلّيٍّ بما وجد في جزئيّاتِه الكثيرةِ، مثل حكمِنا بأنّ كلَّ حيوانٍ يحرِّك عند المضغِ فكَّه الأسفلَ استقراءاً للناسِ و الدوّابِ البريّةِ[1] و الطيرِ.

و الاستقراء غيرُ موجِبٍ للعلم الصحيح؛ فإنّه ربّما كان ما لم يستقرأ بخلافِ ما استُقرأ، مثل التمساحِ في مثالِنا، بل ربّما كان المختلفُ فيه و المطلوب بخلافِ حكمِ[2] جميعِ ما سِواه.

و أمّا التمثيلُ: فهو الذي يعرّفه أهلُ زمانِنا بالقياس؛ و هو أن يحاولَ الحكمَ علىٰ شيءٍ[3] بحكمٍ موجودٍ في شبهِه؛ و هو حكمٌ علىٰ جزئيٍّ بمثلِ ما

---

١. E: – البريّة.
٢. E: حكمه؛ هامش E: حكم.
٣. E: الشيء.

في جزئيّ آخر يوافقه في معنى جامع؛ و أهل زمانِنا يسمّون المحكومَ عليه «فرعاً»[١] و الشبيهَ «أصلاً» و ما اشتركا فيه «معنى» و «علّةً»؛ و هذا أيضاً ضعيفٌ؛ و أكّده أن يكونَ الجامعُ هو السببُ أو العلامةُ[٢] لكونِ الحكمِ في المسمّىٰ أصلاً.

أقول:

الاستقراءُ هو الحكمُ علىٰ كلِّ الأفراد بما وجد في الجزئيّات الكثيرة كحكمِنا بأنّ كلَّ حيوانٍ يحرِّك عند المضغِ فكَّه الأسفلِ بما وجد أنّ الناس و الدوّاب البريّة و الطيور كذلك.

و الاستقراءُ لا يفيد إلّا الظنّ؛ لجوازِ أن يكونِ حالُ غيرِ المستقرأ بخلافِ حالِ المستقرأ، كالتمساحِ في هذا المثال؛ فإنّه قيل يحرِّك عند المضغِ فكَّه الأعلىٰ، بل ربّما كان الحكمُ الذي وقع فيه الخلافُ أو الحكمُ المطلوبُ بخلاف حكمِ جميعِ ما استُقرأ، كما يكون /28A/ المختلف فيه؛ و المطلوب في هذا المثال: «أنّ التمساح يحرِّك عند المضغِ فكَّه الأسفلَ».

ثمّ الاستقراءُ بالحقيقة مركّبٌ من منفصلةٍ مانعةِ الحكم و من الحكمِ علىٰ كلِّ واحدٍ واحدٍ من أجزائِها؛ و في الاستقراءِ التامِّ تكون المنفصلةُ يقينيّةً و في الناقصِ غيرَ يقينيّةٍ.

و متىٰ أطلق اسم الاستقراء أراد به الناقصَ، كما ذكر في الكتاب من تعريفِه و مثالِه.

و أمّا التمثيلُ فهو الذي يُسمّيه الأصوليّون و الفقهاءُ بـ«القياس»؛ و هو حكمٌ علىٰ جزئيٍّ بمثلِ ما في جزئيٍّ آخر يوافقه في معنى جامعٍ؛ و يُسمّى المحكوم عليه «فرعاً» و الشبيهُ «أصلاً» و المشتركُ فيه «معنى» و «علّةً»، كما يُقال: «السماءُ حادثةٌ لكونِها مشكَّلةً كالبيت»؛ فالسماء «فرعٌ» و البيت «أصلٌ» و التشكّل «علّةٌ».

و التمثيلُ إنّما يفيد اليقينَ بعد بيانِ علّيةِ المشترك و كونِ الفرعِ خالياً عمّا ينافي الحكمَ و مشتملاً على الشرائط؛ و أرداُ أقسامِ التمثيل ما يكون خالياً عن الجامع ثمّ ما يستعمل علىٰ جامعٍ عدميٍّ؛ و أجودُها ما كان الجامعُ فيه علّةً أو علامةً.

قال:

و أمّا القياس ـ فهو العمدة ـ و هو قولٌ مؤلَّفٌ من أقوالٍ إذا سُلّم ما أورد[٣]

---

١. A: ـ فرعاً. ٢. E: العلاقة. ٣. A: سلّم او اود.

فيه من القضايا لزم عنه لذاتِه قولٌ آخر.

أقول:

المعتمد من الحججِ القياسُ؛ و هو قولٌ مؤلَّفٌ من قضايا إذا سُلّمتْ لزم عنه لذاته قولٌ آخر.

و المراد بـ«القول» هٰهنا أعمّ من أن يكون ملفوظاً أو معقولاً ليندرجَ فيه القياسُ المعقولُ.

و المراد من «القضايا» الزائد على الواحد؛ فتخرج القضيّةُ الواحدةُ المستلزمةُ لعسكِها و ساير لوازمها؛ و ليس طرفا قضيّتَين عند التأليفِ لعدمِ احتمالِها الصدقَ و الكذبَ، بل هما عند رفعِ التأليفِ كذلك؛ فحينئذٍ لايكون الشرطيةُ الواحدةُ قولاً مؤلَّفاً من قضايا.

قوله: «إذا سُلّمتْ» ليدخلَ فيه القياسُ الصادقُ المقدّماتُ و كاذبُها؛ فإنّها و إن لم تكن صادقةً لكنّها بحيث إذا سُلّمتْ لزم عنها قولٌ آخر، كقولِنا: «كلُّ إنسانٍ حجرٌ و كلُّ حجرٍ جسمٌ»؛ فإنّه إذا سُلّم مقدّمتاه لزم عنه «كلُّ إنسانٍ جسمٌ».

قوله: «لذاته» أي لذاتِ القولِ احترازاً عمّا لايكون لذاته موجباً للنتيجةِ، بل بواسطةِ مقدّمةٍ غريبةٍ و المقدّمة الغريبة إمّا أجنبيّةٌ أو لازمةٌ لإحديٰهما.

أمّا الأجنبيّةُ فكما في قولِنا: «أ مساوٍ لـ«ب» و «ب» مساوٍ لج»؛ فإنّه يلزم منه «أ مساوٍ لج»، لكن لا لذاتِ هذا التأليفِ و هيئتِه وإلّا لكان هذا النوعُ من التأليف منتجاً دائماً و ليس كذلك؛ فإنّه إذا بدّلت المساواة بالمخالفة أو النصفيّة لاينتج؛ فإنّا إذا قلنا: «أ نصفٌ لـ«ب» و «ب» نصف لج» لايلزم «أ نصفٌ لج»، بل إنّما ينتج قياس المساواة بواسطةِ قولِنا: «مساوي المساوي مساوٍ»؛ و حيث لم تصدق هذه الواسطةُ لم ينتج القياس كما في النصفيّة؛ إذ لايصدق «أنّ نصفَ النصفِ نصفٌ».

و أمّا غير الأجنبيّة فكقولِنا: «زيدٌ هو لاأسود و كلُّ زنجيٍّ أسود»؛ فإنّه يلزمه «زيدٌ هو لا زنجيّ»، لكن بواسطةِ عكسِ نقيضِ الثانية و هو قولُنا: «كلُّ لاأسود هو لا زنجيّ».

قوله: «قولٌ آخر» يعني تكون النتيجةُ مغائرةً لكلٍّ واحدٍ من تلك القضايا المذكورةِ بالفعل في القياس؛ إذ لو لم يقيّد بذلك لكان مجموعُ كلِّ قضيّتَين علىٰ أيّ وجهٍ كان قياساً؛

لاستلزامِ ذلك المجموعِ كلَّ واحدةٍ من القضيّتَين.

و المراد بـ«اللزوم» أعمّ من البيّن أو غيرِ البيّن؛ ليندرجَ فيه القياسُ الكاملُ و هو ما يظهر عنه المطلوبُ من غيرِ تغييرٍ و هو الشكلُ الأوّلُ و القياسُ الاستثنائيُّ؛ و غيرُ الكاملِ الأشكالُ الباقيةُ.

و المراد بـ«اللزوم» اللزومُ عن مجموعِ ما وُضع في القياس لا عن البعض؛ فلايُقال للمجموعِ عن القياسِ و غيرِه قياساً بالنسبة إلىٰ نتيجةِ ذلك القياسِ.

هذا هو المشهور في تعريف القياس؛ و فيه بحثٌ؛ لأنّ القولَ لفظٌ ـ كما مرّ ـ سواء كان ملفوظاً أو معقولاً؛ و القياس ـ بالحقيقة ـ هو المعيّن؛ إذ المفيد للمطلوب هو سواء عُبِّر[1] بلفظٍ أو لا؛ و لهذا عرّفه الشيخُ؛ فلايكون التعريفُ جامعاً، بل الصوابُ أن يُقالَ: «القياسُ هو المركّبُ من أحكامٍ متىٰ سُلّمتْ لزم لذاتِه حكمٌ آخر».

قال:

و إذا أُوردت القضايا في مثل هذا الشيء الذي يُسمّىٰ قياساً أو استقراءاً أو تمثيلاً سُمّيتْ حينئذٍ «مقدّمات»؛ و «المقدّمة» قضيّةٌ صارتْ جزءَ قياسٍ أو حجّةٍ؛ و أجزاء هذه التي تُسمّىٰ «المقدّمة الذاتيّة» التي تبقى بعد التحليل إلى الأفراد الأُوَل التي لاتتركّب القضيّةُ من أقلّ منها تُسمّىٰ حينئذٍ «حدوداً»؛ و مثال ذلك: «كلُّ «ج» «ب»؛ و كلُّ «ب»[2] أ» يلزم منه «أنّ كلَّ ج أ»؛ فكلُّ واحدٍ من قولِنا[3]: «كلُّ «ج» «ب» و كلُّ «ب» أ» مقدّمةٌ و «ج» و «ب» و «أ» حدود؛ و قولنا: «فكلُّ ج أ» نتيجة؛ و المركّب من المقدّمتَين علىٰ نحوِ ما مثّلناه حتّىٰ لزمتْ[4] عنه هذه النتيجةُ هو القياسُ؛ و ليس من شرطِه أن يكونَ مسلّمَ القضايا حتّىٰ يكونَ قياساً، بل من شرطِه أن يكونَ بحيث إذا سُلّمتْ قضاياه لزم عنها قولٌ آخر؛ فهذا شرطُه في قياسيّتِه؛ فربّما كانتْ مقدّماتُه غيرَ واجبة التسليم؛ و يكون القولُ قياساً؛ لأنّه بحيث لو سُلّم

---

١. A: غير. ٢. E: ج. ٣. هامش E: قولينا.
٤. E، A: لزم.

ما فيه على غيرِ واجبه لزم عنه قولٌ آخر.

أقول:

القضايا التي أُوردت في القياسِ أو الاستقراءِ أو التمثيلِ سُمّيتْ «مقدّمات»؛ فالمقدّمة قضيّةٌ صارتْ جزءَ قياسٍ أو حجّةٍ أُخرىٰ؛ و أجزاء المقدّمة التي تبقي بعد التحليل سُمّيتْ «حدوداً»؛ فخرجت الرابطةُ؛ لأنّها لاتبقي بعد التحليل.

و إنّما قال: «أجزاء ذاتيّة» لأنّ المقدّمة قد تشتمل علىٰ أجـزاءٍ لفـظيّةٍ كـالأسوار؛ و الجهات أو غيرها من الزوائد و لايُقال لها حدود؛ فإذا قلنا: «ج «ب» و كلُّ «ب» أ» يلزم «كلُّ «ج» أ»؛ فكلُّ واحدٍ من قولِنا: «كلُّ «ج» ب» و «كلُّ «ب» أ» مقدّمة؛ و «ج» و «ب» و «أ» حدودٌ؛ و قولنا: «كلّ «ج» أ» /28B/ نتيجةٌ؛ و المركّب من المقدّمتَين حتّىٰ لزمتْ[1] عنه هذه النتيجةُ هو القياس؛ و ليس من شرطِ قياسيّتِه أن تكونَ مقدّماتُه صادقةً؛ و قد مرّ ذلك؛ و الباقي ظاهرٌ.

قال:

إشارةٌ <خاصّةٌ>

<إلى القياس>

و القياس ـ علىٰ ما حقّقناه نحن ـ علىٰ قسمَين: اقترانيّ و استثنائيّ.

فالاقترانيُّ هو الذي لايتعرّض فيه للتصريح[2] بأحـدِ طـرفَي النـقيض الذي فيه النتيجة، بل إنّما يكون فيه بالقوّة، مثل ما أوردنا[3] فـي المـثال المذكور.

و أمّا الاستثنائيُّ فهو الذي يتعرّض فيه للتصريح بذلك[4] مثل قـولِك: «إن كان عبدالله غنيّاً فهو لايظلم، لكنّه غنيٌّ؛ فإذن[5] لايظلم»؛ فقد وجدتَ في القياس أحدَ طرفَي النقيض الذي فيه النتيجة و هي النتيجة[6] بعينها؛ و

---

۱. A: لزم. ۲. A: التصريح. ۳. A: أريناه.
٤. A: بالتصريح لذلك. ٥. E: فهو اذن. ٦. E: – و هي النتيجة.

مثل قولِك: «إن كانتْ هذه الحُمّىٰ حُمّى يوم فهي لاتغيّر النـبض، لكـنّها غيّرت النبض تغييراً[1] شديداً»؛ فينتج: «أنّها ليستْ حُمّى يوم»؛ فتجد في القياس أحدَ طرفَي النقيض الذي فيه النتيجةُ و هو نقيضُ النتيجة.

أقول:

القياسُ إمّا اقترانيٌّ أو استثنائيٌّ؛ لأنّ النتيجةَ أو نقيضَها إن لم‌يكن مذكوراً فيه بالفعل فهو اقترانيٌّ و إن كان فهو الاستثنائيّ؛ و إنّما قلنا «بالفعل»؛ لأنّ أحدَ النـقيضَين اللّـذَين أحدهما النتيجة مذكورٌ في القياس الاقترانيّ بالقوّة و هو النتيجة. مثال الإقترانيّ ما مرّ من قولِنا: «كلُّ «ج» «ب» و كلُّ «ب» أ»؛ و الباقي ظاهرٌ.

قال:

و الاقترانيُّ[2] قد يكون من حمليّاتٍ ساذجةٍ؛ و قد يكـون مـن شـرطيّاتٍ ساذجةٍ؛ و قد يكون مركّبةً منهما؛ و الذي[3] يكون من شـرطيّاتٍ سـاذجةٍ فقد يكون من متّصلاتٍ ساذجةٍ و قد يكـون مـن مـنفصلاتٍ سـاذجةٍ و قد يكون مركّبةً منهما.

و أمّا[4] عامّةُ المنطقيّين فإنّهم إنّما[5] تنبّهوا للحمليّات فقط و حسبوا أنّ الشرطيّاتِ لاتكون إلاّ استثنائية[6] فقط و نحن نذكر الحمليّاتِ بأصنافِها ثمّ نتبعها ببعضِ الاقترانيّات الشرطيّة التي هي أقرب إلى الاستعمال و أشدّ[7] علوقاً بالطبع ثمّ نتبعها بالاستثنائيّات ثمّ نذكر بعضَ الأحوال التي تعرض للقياس و قياس الخلفِ؛ و نقتصر في هذا المختصرِ علىٰ هذا المبلغ[8].

أقول:

القياسُ الاقترانيُّ إمّا أن يتركّبَ من حمليّتَين أو متّصلتَين أو منفصلتَين أو حمليّةٍ و

---

١. A: ـ تغييراً.
٢. E: الاقترانيات.
٣. A، E: التي.
٤. E: فأمّا.
٥. E: ـ إنّما.
٦. E: لاتكون الاستثنائيّة.
٧. E: أسد.
٨. E: ـ المبلغ.

متّصلةٍ أو حمليّةٍ و منفصلةٍ أو متّصلةٍ و منفصلةٍ؛ فهذه ستّةُ أقسامٍ من ضربِ اثنَين في ثلاثةٍ.

و قومٌ من المنطقيّين قسّموا القياسَ إلىٰ ما يتألّف إمّا من حمليّاتٍ أو من شرطيّاتٍ؛ و خصّصوا الشرطيّات بالاستثنائيّات؛ لأنّ المذكور في *التعليم الأوّل* إنّما هو الاقترانيّاتُ المركّبةُ من الحمليّات الصرفة فقط؛ فزعموا أنّ القياس ينقسم إلىٰ ما يتألّف من الحمليّات أو الشرطيّات و لمّا تحقّق عند الشيخ تركّبُ الاقترانيّات من غير الحمليّات فقسّم القياسَ إلى الاقترانيّات و الاستثنائيّات.

قال:

إشارةٌ ‹خاصّةٌ›

‹إلى القياس الاقترانيّ›

القياسُ الاقترانيُّ يوجد فيه شيءٌ مشتركٌ مكرَّرٌ يُسمّى «الحدَّ الأوسطَ»، مثل ما كان في مثالِنا السالف «ب» [١]؛ و يوجد فيه لكلٍّ واحدةٍ من المقدمّتَين شيءٌ يخصّه مثل ما كان في مثالِنا «ج» في مقدّمةٍ و «أ» في مقدّمةٍ؛ و توحّد [٢] النتيجةِ إنّما يحصل من اجتماعِ هٰذين الطرفَين حيث قلنا: «فكلُّ «ج» أ»؛ و ما صار منهما في النتيجة موضوعاً أو مقدّماً، مثل «ج» الذي كان في مثالِنا؛ فإنّه يُسمّى «الأصغر»؛ و ما صار [٣] محمولاً فيه أو تالياً، مثل «أ» في مثالِنا؛ فإنّه يُسمّى «الأكبر»؛ و المقدمّة التي فيها الأصغر تُسمّى «الصغرىٰ»؛ و التي فيها الأكبرُ تُسمّى «الكبرىٰ»؛ و تأليفهما يُسمّى «اقتراناً» [٤]؛ و هيئة التأليف من كيفيّةِ وضعِ الأوسط عند الحدَّين الطرفَين يُسمّىٰ «شكلاً»؛ و ما كان من الاقترانات منتجاً يُسمّىٰ «قياساً».

أقول:

القياسُ الاقترانيُّ يتركّب من مقدّمتَين تشتركان في حدٍّ يُسمّى «الأوسط»؛ و تنفرد

---

١. E: ـ ب.　　٢. A: توجد.　　٣. E: كان.

٤. A: اقترانيا.

إحديٰهما بحدٍّ يُسمّى «الأصغر» و هو المحكومُ عليه في النتيجة؛ و سُمّيتْ تلك المقدّمةُ بـ«الصغرىٰ»؛ و تنفرد الأُخرىٰ بحدٍّ آخر يُسمّى «الأكبر» و هو المحكومُ به في النتيجة؛ و سُمّيتْ بـ«الكبرىٰ»؛ و باقي الفصل ظاهرٌ.

و اعترض الإمامُ بأنّه قد يوجد الإنتاجُ مع عدمِ تكرّرِ حدٍّ و قد يتكرّر مع عدمِ الإنتاج:

أمّا الأوّل فكقولِنا: «أ مساوٍ لب و ب مساوٍ لج»؛ فإنّه ينتج «أ مساوٍ لج» مع عدم التكرارِ؛ و كذا إذا قلنا: «الدرّةُ في الحُقّةِ و الحُقّةُ في البيت» ينتج «الدرّةُ في البيت».

و أمّا الثاني فكقولِنا: «الإنسانُ حيوانٌ و الحيوانُ جنسٌ»؛ و لاينتج «الإنسانُ جنسٌ»؛ فقد تكرّر الحدُّ بدون الإنتاج، هذا ما ذكروه.

و فيه بحثٌ:

أمّا الأوّل: فلأنّا بيّنّا أنّ هذا ليس نتيجةً لقياسِ المساواة؛ إذ لايلزمه لذاته؛ و الكلام في ما يلزم لذاته.

و أمّا الثاني: فلانسلّم أنّ الوسطَ مكرّرٌ؛ لأنّ الحيوان المحمول على الإنسان هو الحيوانُ من حيث هو؛ و الحيوان المحمول عليه الجنس هو الحيوان مع قيد الكلّيّة.

و أيضاً: ما ذكره الشيخُ [من] «أنّه متىٰ تكرّر حدٌّ أنتج كيف ما كان»، بل تُشترط كلّيّةُ الكبرىٰ كما سيجيء؛ و هٰهنا لاتصدق الكبرىٰ كلّيّةً؛ إذ لايصدق «كلُّ حيوانٍ جنسٌ». نعم! يرد قولنا: «الدرّةُ في الحقّة و الحقّةُ في البيت»؛ و كذا قياسُ المساواة بالقياس إلىٰ قولِنا: «أ مساوٍ لمساوي ج»؛ فإنّه يلزمه لذاته؛ و كذا قولُنا: «الجسمُ فيه سوادٌ و كلُّ سوادٍ لونٌ»؛ فإنّه يلزمه لذاته «الجسمُ فيه لونٌ»؛ و كذا قولُنا: «زيدٌ أبٌ لعمروٍ و عمروٌ كاتبٌ»؛ فإنّه يلزمه لذاته «زيدٌ أبٌ لكاتبٍ»، لكن لمّا كانتْ أمثالُ هذه قليلةً غيرَ منضبطة /29A/ و كان الذي تكرّر فيه حدٌّ منضبطاً معيّناً في المطالب اقتصروا عليه.

قال:

إشارةٌ

<إلىٰ أصناف الاقترانيّات الحمليّة>

أمّا القسمةُ فيوجب أن يكونَ الحدُّ الأوسطُ إمّا محمولاً على الأصغر موضوعاً للأكبر؛ و إمّا بعكسِ ذلك؛ و إمّا محمولاً عليهما جميعاً؛ و إمّا[١] موضوعاً لهما جميعاً؛ لكنّه كما أنّ القسمَ الأوّلَ ـ و يُسمّونه «الشكل الأوّل» ـ قد وجد[٢] كاملاً فاضلاً جدّاً بحيث تكون قياسيّتُه ضروريّةَ النتيجة[٣] بيّنةً بنفسها لايحتاج إلىٰ حجّةٍ كذلك وجد الذي هو عكسُه بعيداً عن الطبع يحتاج في إبانةِ قياسيّةِ[٤] ما ينتج عنه إلىٰ كُلفةٍ[٥] مضاعفةٍ[٦] و لايكاد يسبق إلى الذهنِ و الطبعِ قياسيّتُه و[٧] وجد القسمان الباقيان و إن لم يكونا ببيّنٍ[٨] قياسيّة ما فيهما من الأقيسة قريبتَين من الطبع يكاد الطبع الصحيح يفطِّن لقياسيّتِهما قبل أن يبيّنَ ذلك أو يكاد بيانُ ذلك يسبق إلى الذهن من نفسه؛ فيلحظ لمّية قياسيّتِه عن قريبٍ؛ و لهذا صار لهما قبول و لعكس الأوّل إطّراح و صارت الأشكال الاقترانيّة الحمليّة الملتفت إليها ثلاثةً؛ و لاينتج منها شيءٌ عن جزئيّتَين؛ و أمّا عن سالبتَين ففيه نظرٌ سنشرح لك.

أقول:

القياسُ الاقترانيُّ ينقسم إلىٰ أشكالٍ أربعةٍ؛ لأنّ الحدَّ الأوسطَ:

[١.] إمّا أن يكونَ محمولَ الأصغر و موضوعَ الأكبر؛ و هو الشكل الأوّل؛

[٢.] أو بالعكس؛ و هو الشكل الرابع؛

[٣.] أو محمولهما؛ و هو الشكل الثاني؛

[٤.] أو موضوعهما؛ و هو الشكل الثالث.

و لمّا كان الشكلُ الأوّلُ كاملاً لكونه منتجاً للمطالبِ الأربعةِ و كونِ ضروبِه المنتجةِ بيّنةَ الإنتاج بنفسها كان عكسُه الذي هو الشكل الرابع بعيداً عن الطبع يحتاج في إبانةِ إنتاجِ

---

١. A: أو.
٢. A: فقد وجد.
٣. A: فاضلا جدا و تكون قياسية ضروبه المنتجه.
٤. A: ـ قياسية.
٥. E: + شاقّة.
٦. E: متضاعفة.
٧. A: ـ و.
٨. E: ببيّنى.

ضروبه المنتجةِ إلىٰ كُلفةٍ مضاعفةٍ من العكس و غير ذلك؛ فطرحوه؛ و إنّما كان الأوّلُ قريباً من الطبعِ دون الرابع؛ لأنّ الوسطَ في الأوّل وقع موقعَه و هو ما بين طرفَي النتيجة؛ فينتقل الذهنُ من الأصغر إلى الأوسط و منه إلى الأكبر و يتفطّن بكونِ الأصغر من جملةِ أفرادِ الأوسط التي حكم عليها بالأكبر؛ فيتفطّن بالنتيجة سريعاً بخلاف الرابع؛ فإنّ الوسطَ فيه يقع على الطرفَين؛ فينتقل الذهنُ من الأوسط إلى الأصغر و ينقطع ثمّ ينتقل من الأكبر إلى الأوسط و يتحيّر في الاندراج و النتيجة؛ و الشكلان الباقيان و إن لم يكونا كالأوّل في ظهورِ الإنتاج لكنّهما ليسا في الخفاءِ كالشكل الرابع، بل هما قريبَين من الطبعِ يكاد الطبعُ السليمُ يفطّن قياسيّتهما قبل البيان أو يسبق بيانُهما إلى الذهن؛ و هما و إن كانا يرجعان إلى الشكل الأوّل بعكسِ إحدى المقدّمتَين و يكون الأوّلُ مغنياً عنهما لكن لهما فائدة و هي أنّ بعض القضايا كان الحمل الطبيعيّ فيها و السابق إلى الذهن أن يكونَ أحدُ طرفَيها محمولاً و الآخر موضوعاً حتّىٰ لو عكس كان الحملُ غيرَ طبيعيّ و غيرَ سابقٍ إلى الذهن، كما إذا كان المحمولُ أعمّ من الموضوع أو يكون صفةً له، كقولنا: «كلُّ إنسانٍ حيوانٌ و لا شيءَ من النارِ ببارد»؛ فلو ترك علىٰ طبعها و سبقها إلى الذهن كان انتظامُها علىٰ أحد هٰذين الشكلَين؛ و أيضاً بعض ضروبها لا يرتدّ إلى الأوّل و هو الرابع من الشكل الثاني و السادس من الثالث.

و اعلمْ أنّ شيئاً من الأشكال الثلاثة لا ينتج عن جزئيّتَين؛ لأنّ الوسطَ يُمكن أن يتّحدَ فيهما و يُمكن أن لا يتحّد؛ فلا ينتج الإيجابَ و لا السلبَ.

و قال قومٌ من المنطقيّين: إنّها لا تنتج أيضاً غيرَ سالبتَين.

و قال الشيخُ: «إنّه قد ينتج و ذلك إنّما يكون ان لو كانت السالبةُ في إحدى المقدّمتَين في قوّةِ الموجبة»، كما سيجيء في الفصل الآتي.

قال:

[إشارةٌ]
[إلى] الشكل الأوّل

هذا الشكلُ من شرطِه[1] في أن يكونَ قياساً ينتج القرينةَ أن تكونَ صغراه

١. E: شرطه؛ هامش E: من شرطه.

موجبةً أو في حكمِها بأن[١] كانتْ ممكنةً أو كانتْ وجوديّةً تصدق إيجاباً، كما تصدق سلباً؛ فيدخل أصغرُه في الأوسطِ و تكونَ كبراه كلّيّةً ليتعدّیٰ[٢] حكمُها إلى الأصغرِ لعمومِه جميعَ ما يدخل في الأوسط؛ و قرائنُه القياسيّةُ بيّنةَ الإنتاج؛ فإنّه إذا كان «كلُّ «ج» هو ب» ثمّ قلتَ: «كلُّ «ب» هو بالضرورة أو بغيرِها[٣] أ» كان «ج» أيضاً[٤] «أ» علىٰ تلك الجهة؛ و كذلك إذا قلتَ: «بالضرورة لا شيءَ من «ب» أ» أو «بغيرِ الضرورة» دخل «ج» تحت الحكم الأوّل لامحالةَ؛[٥] و كذلك إذا قلتَ: «بعضُ «ج» ب» ثمّ حكمتَ علىٰ «ب» أيَّ حكمٍ كان من[٦] سلبٍ أو إيجابٍ بعد أن يكونَ عامّاً لكلِّ «ب» دخل ذلك البعضُ من «ج» الذي هو «ب» فيه؛ فتكون قرائنُه القياسيّةُ هذه الأربع؛[٧] و ذلك إذا كان «ج» «ب» بالفعل كيف كان.

أقول:

الشكلُ الأوّلُ يُشترط لإنتاجِه أمران:

أحدهما: أن تكونَ الصغرىٰ موجبةً أو سالبةً في حكمِ الموجبة و هي السالبة الممكنة الخاصّة و السالبة التي فيها قيد «اللادوام» أو «اللاضرورة»؛ لأنّها مشتملةٌ على الإيجاب؛ و فيه بحثٌ؛ لأنّ الصغرى الممكنة لاتنتج في هذا الشكلِ، كما نبيّن في هذا الفصل؛ و إنّما اشترط كون الصغرىٰ موجبةً؛ لأنّها لو كانتْ سالبةً لا يندرج الأصغرُ تحت الأوسط؛ فلايتعدّي الحكمُ من الأوسط إلى الأصغر؛ فجاز صدقُ القياس تارةً مع أنّ الحقَّ إيجابٌ و تارةً مع أنّ الحقَّ سلبٌ، كقولِنا: «لا شيءَ من الإنسانِ بحجرٍ و كلُّ حجرٍ جسمٌ»؛ و الحقّ: «كلُّ إنسانٍ جسمٌ»؛ و إذا بدّلت الكبرىٰ بقولِنا «و كلُّ حجرٍ جمادٌ» كان الحقُّ: «لا شيءَ من الإنسانِ بجمادٍ». أمّا إذا كانت الصغرىٰ موجبةً يندرج الأصغرُ تحت الأوسط و يتعدّي

---

١. A: ان. ٢. A: ليتادّى. ٣. E: بغير الضرورة.
٤. A: ـ أيضاً.
٥. A: – و كذلك إذا قلت بالضرورة لا شيء من «ب» «أ» أو بغير الضرورة دخل «ج» تحت الحكم الأوّل لامحالة. ٦. A: – من.
٧. في E عبارة «فتكون قرائنه القياسيّة هذه الاربع» عدّت من الشرح لا المتن.

الحكمُ منه إليه.

الثاني: أن تكونَ كبراه كلّيّةً ليكونَ شاملاً لجميعِ أفرادِ الأوسطِ و يندرج الأصغرُ في حكمِه؛ إذ لو كانتْ جزئيّةً جاز أن يكونَ محمولُ الأصغر غيرَ موضوعِ الأكبر؛ فلايندرج الأصغرُ تحت الأوسط؛ فلايلزم النتيجة؛ و أيضاً جاز صدقُ القياس تارةً مع أنّ الحقَّ ايجابٌ و تارةً مع أنّ الحقَّ سلبٌ، كقولِنا: /29B/ «كلُّ إنسانٍ حيوانٌ و بعضُ الحيوانِ ناطقٌ» و الحقُّ: «كلُّ إنسانٍ ناطقٌ»؛ و إذا بدّلت الكبرىٰ بقولِنا: «بعضُ الحيوان فرسٌ» كان الحقُّ: «لا شيءَ من الإنسان بفرسٍ»؛ و كذا يصدق لنا بأنّ سالبتَه مع الإيجاب تارةً و مع السلب أُخرىٰ؛ و قرائنه المنتجة بيّنة الإنتاج؛ فإنّه إذا كان «كلُّ «ج» ب» ثمّ قلتَ: «كلُّ «ب» أ» ـ بالضرورة أو غيرها ـ كان كلُّ «ج» أيضاً «أ» بتلك الجهة؛ و ذلك بيّنٌ؛ و كذا إذا قلتَ: «لا شيءَ من «ب» «أ» بالضرورة» أو «بغيرِها» دخل «ج» تحت الحكمِ لامحالةَ؛ و كذا إذا قلتَ: «بعضُ ج ب» ثمّ حكمتَ علىٰ كلّ «ب» بأنّه «أ» أو ليس «أ» كان البعضُ من «ج» داخلاً تحت الحكم؛ فالضروبُ المنتجةُ من الضروبِ الستّة عشر الحاصلةِ من ضربِ المحصوراتِ الأربعِ في نفسِها بحسب الشرطَين المذكورَين أربعةُ أضربٍ:

[۱ و ۲.] الصغرى الموجبة الكلّيّة مع الكبرى الموجبة الكلّيّة و الكبرى السالبة الكلّيّة؛ و ينتج الأوّلُ موجبةً كلّيّةً و الثاني سالبةً كلّيّةً.

[۳ و ٤.] و الصغرى الموجبة الجزئيّة مع الكبرى الموجبة الكلّيّة و السالبة الكلّيّة؛ و ينتج الأوّلُ موجبةً جزئيّةً و الثاني سالبةً جزئيّةً.

قال:

> و أمّا إذا كان «كلّ «ج» «ب» بالإمكان»؛ فليس يجب أن يتعدّي الحكمُ من «ب» إلىٰ «ج» تعدّياً بيّناً، لكنّه إن كان الحكمُ علىٰ «ب» بإمكانٍ[1] لكان هناك إمكانُ إمكانٍ و هو قريبٌ من أن يعلمَ الذهنُ أنّه إمكانٌ؛ فإنّ ما يُمكن أن يُمكن قريبٌ عند الطبع الحكمُ بأنّه ممكنٌ؛ لكنّه إذا كان «كلُّ «ج» ب»

١. E: بالإمكان.

بالإمكان الحقيقيّ الخاصّ و «كلّ «ب» أ» بالإطلاق، جاز أن يكونَ «كلّ «ج» أ» بالفعل و جاز أن يكونَ بالقوّة؛ فكان الواجبُ ما يعمّهما[1] من الإمكان العامّ.

أقول:

يعني إنتاج الضروب الأربعة و كون النتيجة تابعةً للكبرىٰ في الجهات إنّما كان بيّناً إذا كانتْ صغرىٰ فعليّةً ـ سواء كانتْ مع الضرورة أو الدوام أو اللاضرورة و اللادوام ـ أمّا إذا كانتْ ممكنةً فيلزم إمكانُ «أ» لـ«ج»؛ لأنّه إذا كان كلُّ «ب» «أ» بالإمكان؛ فإذا كان «ج» «ب» بالفعل كان «ج» «أ» بالإمكان لكن «ج» يُمكن أن يكونَ «ب» بالفعل؛ فيُمكن أن يكونَ «أ» بإلامكان و إذا أمكن أن يكونَ «أ» بالإمكان فلايلزم من فرضِ وقوعِ إمكانِ «أ» له محالٌ؛ هذا خلفٌ؛ و حينئذٍ يلزم أن يكونَ «أ» ممكناً له؛ إذ لو امتنع يلزم من وقوعِ إمكانِ «أ» له محالٌ؛ هذا خلفٌ.

فهذا تقريرُ ما في الكتاب؛ و فيه بحثٌ؛ لأنّ ذلك إنّما يلزم ان لو كان إمكانُ «أ» بحسب حصولِ «ب» الممكن لـ«ج» و ليس كذلك، بل هو بحسب الذات التي صدق عليها «ب» و حتّىٰ جاز أن يكونَ منافيةً لـ«ج»؛ فلا يلزم إمكانُ الإمكانِ، كقولنا لزيدٍ الأُمّيّ «زيدٌ كاتبٌ بالإمكان و كلُّ كاتبٍ بالفعل غيرُ زيدٍ بالإمكان» و إذا كانت الكبرىٰ مطلقةً جاز أن يكونَ «ج» «أ» بالفعل و جاز أن يكونَ بالقوّة؛ و المشتركُ بينهما الإمكان العامّ؛ فالنتيجة ممكنةٌ عامّةٌ؛ و ذلك لأنّ الصغرىٰ جاز أن تصدقَ بالفعل و جاز أن تصدقَ بالقوّة؛ فإن صدقتْ بالفعل صار القياسُ من مطلقتَين؛ فأنتج مطلقةً؛ و إن صدقتْ بالقوّة كانت النتيجةُ ممكنةً –كما مرّ– فعلى التقديرَين تكون النتيجةُ ممكنةً عامّةً؛ و هذا أيضاً فاسدٌ؛ لِما مرّ من النقضِ.

قال:

فإن كان كلُّ «ب» «أ» بالضرورة، فالحقّ أنّ النتيجةَ تكون ضروريّةً؛

---

١. E: يعمّها.

و لْنورد في بيانِ ذلك وجهاً قريباً؛ فنقول: إنّ «ج» إذا صار «ب» صار[١] محكوماً عليه بأنّ «أ» محمولٌ عليه[٢] بالضرورة؛ و معنى ذلك أنّه لايزول عنه البتّة مادام موجود الذات و لا كان زائلاً عنه لا مادام «ب» فقط؛ و لو كان إنّما حكم[٣] عليه بأنّه «أ» عند ما يكون «ب» لا عند ما لايكون «ب»، كان قولُنا: «كلُّ «ب» «أ» بالضرورة» كاذباً علىٰ ما علمتَ؛ لأنّ معناه كلُّ موصوفٍ بأنّه «ب» ـ دائماً أو غيرَ دائم ـ فإنّه موصوفٌ بالضرورة أنّه «أ» مادام موجود الذات كان «ب» أو لم‌يكن، لكنّ الصغرىٰ إذا كانتْ ممكنةً أو مطلقةً تصدق معهما السالبةُ جاز أن تكونَ سالبةً و تنتج؛ لأنّ الممكن الحقيقيّ سالبُهُ لازمُ موجبِه.

أقول:

ما مرّ حكمُ الكبرى الممكنةِ و المطلقةِ؛ أمّا إذا كانت الكبرىٰ ضروريّةً فتكون النتيجةُ ضروريّةً؛ لأنّا إذا فرضنا وقوعَ الصغرىٰ بالفعل حتّىٰ صدق قولُنا: «كلُّ «ج» «ب» بالفعل» و «كلُّ «ب» «أ» بالضرورة» يلزم قولُنا: «كلُّ «ج» «أ» بالضرورة»؛ لاندراجِ الأصغرِ تحت الأوسطِ؛ و معنى الضروريِّ أن يكونَ ثابتاً البتّة في جميعِ أوقاتِ الذات كما عرفتَ؛ فإن كانت النتيجةُ مثل فرضِنا ثبوت الأوسط للأصغر بالفعل أيضاً ضروريّة؛ إذ لو كانتْ ضرورتُها مشروطةً بحصولِ وصفِ «ب» لَما كانت الكبرىٰ ضروريّةً مطلقةً، بل وصفيّة؛ و التقديرُ بخلافِه؛ و هذا أيضاً فاسدٌ بالنقضِ المذكورِ.

و لانسلّم أنّه لو فُرض ثبوتُ الأوسط للأصغر بالفعل بقيت الكبرىٰ صادقةً؛ لأنّه حينئذٍ زِيدَ في موضوعِ الكبرىٰ شيءٌ لم‌يكن؛ فجاز أن لايصدق الحكمُ عليه كما في النقض؛ فإنّه إذا فُرض ثبوتُ الكتابة لزيدٍ لايصدق بعد ذلك قولُنا: «كلُّ كاتبٍ غيرُ زيدٍ».

هذا كلُّه إذا كانت الصغرىٰ موجبةً؛ أمّا إذا كانتْ سالبةً ممكنةً خاصّةً أو وجوديّةً تنتج كما أنتج الموجبةُ؛ لأنّ السالبة حينئذٍ يلازم الموجبةَ؛ و فيه بحثٌ؛ لأنّ هذا إنّما يصحّ أن لو أنتج الموجبة الممكنة في الصغرىٰ و قد عرفتَ ما فيه. نعم! لو كانت السالبة مقيّدةً باللادوام

---

١. A: ـ صار. ٢. A: ان ا فمحمول عليه. ٣. E: يحكم.

أنتجتْ لكن لا يكون للسلبِ مدخلٌ في الإنتاج، بل للإيجابِ فقط.

قال:

فتكون إذن النتيجة في كيفيّتِها و جهتِها تابعةً للكبرىٰ في كلِّ موضعٍ من قياساتِ هذا الشكل إلّا إذا كانت الصغرىٰ ممكنةً خاصّةً سالبةً و الكبرىٰ وجوديّةً؛ فإنّ النتيجةَ ممكنةٌ خاصّةٌ أو الصغرىٰ مطلقة خاصّة و الكبرىٰ موجبة ضروريّة؛[1] فإنّ النتيجةَ موجبةٌ ضروريّةٌ[2] إلاّ في شيءٍ نذكره.

و لا يُلتفت إلىٰ ما يُقال من /30A/ أنّ النتيجةَ تتبع أخسَّ المقدّمتَين في كلِّ شيءٍ، بل في الكيفيّةِ و الكمّيّةِ و على الاستثناء المذكور.

أقول:

قد عُلم ممّا بحثنا في هذا الفصلِ أنّ النتيجةَ في كيفيّتِها و جهتِها تابعةٌ للكبرىٰ في كلِّ موضعٍ من اختلاطاتِ هذا الشكلِ إلّا إذا كانت الصغرىٰ ممكنةً خاصّةً سالبةً و الكبرىٰ مطلقةً بدون الضرورة؛ فإنّ النتيجةَ تكون ممكنةً عامّةً كما مرّ؛ أو تكون الصغرىٰ سالبةً مطلقةً مع قيدِ اللادوام أو اللاضرورة و الكبرىٰ موجبةً؛ فإنّ النتيجةَ موجبةٌ إلّا في شيءٍ نذكره في هذا الفصلِ و هو أنّ الصغرى الضروريّةَ مع الكبرى المشروطةِ العامّةِ تنتج ضروريّةً.

و قولُه: «إلّا في شيءٍ نذكره» عطفٌ علىٰ قولِه: «إلّا إذا كانت الصغرىٰ ممكنةً»؛ و لعلّ حرف العطف إنّما سقط من غفلةِ الناسخ؛ و إنّما ذكر [أنّ] السالبة في الأصغر بيّن ليعلمَ أنّ النتيجة لا يجب أن تكونَ تابعةً لأخسِّ المقدّمتَين في كلِّ شيءٍ من الكيفِ و الكمِّ و الجهةِ كما زعم قومٌ من المنطقيّين، بل إنّما يتبعه في الكمِّ و الكيفِ فقط؛ و ذلك أيضاً في غير الاستثناء المذكور؛ إذ فيه كانت الصغرىٰ أخسّ لكونِها سالبةً مع أنّ النتيجةَ كانتْ موجبةً و الأخسّ السلب و الجزئيّ.

و النُسخ في هذا الموضع مخبطةٌ؛ و لهذا اضطرّ الشارحون في تقريرِ هذا الموضع؛ و

---

۱. A: ـ فإنّ النتيجة... ضروريّة.

۲. A: ـ ضروريّة.

معناه ما ذكرنا[ه].

و هٰهنا بحثٌ و هو أنّ الصغرى الممكنةَ ـ سواء كانتْ عامّةً أو خاصّةً ـ إذا كانتْ موجبةً تنتج مع المطلقة ممكنةً عامّةً علىٰ رأيِ الشيخ ـ كما مرّ ـ فحينئذٍ يكون هذا مستثنى مع أنّ الشيخَ خصّه بالممكنةِ الخاصّةِ السالبةِ.

قال:

و اعلمْ أنّه إذا كانت الصغرىٰ ضروريّةً و الكبرىٰ وجوديّةً صرفةً من جنسٍ[١] الوجوديِّ بمعنى مادام الموضوع موصوفاً بما وصف به لم ينتظم[٢] قياسٌ صادقُ المقدّمات؛ لأنّ الكبرىٰ تكون كاذبةً؛ لأنّا إذا قلنا: «كلُّ «ج» «ب» بالضرورة» ثمّ قلنا: «و كلُّ «ب»[٣] فإنّه يوصف بأنّه «أ» مادام موصوفاً بـ«ب» لادائماً» حكمنا بأنّ كلَّ ما يوصف بـ«ب» إنّما يوصف به وقتاً مّا لادائماً؛ و هذا خلافُ الصغرىٰ، بل يجب أن تكونَ الكبرىٰ أعمّ من هذه و من الضروريّةِ حتّىٰ تصدقَ؛ و حينئذٍ فإنّ نتيجتَها لتكون[٤] ضروريّةً لاتتبع الكبرىٰ؛ و هذا أيضاً استثناءٌ؛ و إنّما تكون ضروريّةً؛ لأنّ «ج» يدوم بدوامِ[٥] «ب»؛ فيدوم «أ» بالضرورة.

أقول:

إعلمْ أنّ الصغرىٰ إذا كانتْ ضروريّةً و الكبرىٰ مشروطةً خاصّةً أو عرفيّةً خاصّةً لم يُمكن صدقُ المقدّمتَين؛ لأنّه إذا صدق قولُنا: «كلُّ «ج» «ب» بالضرورة» ثمّ يصدق «و كلُّ «ب» «أ» مادام «ب» لا دائماً» يلزم كذبُ الصغرىٰ؛ لأنّه إذا صدق قولُنا: «كلّ «ج» «ب» بالضرورة لا دائماً» يلزم أن لايكونَ شيءٌ من أفرادِ «ب» «ب» دائماً؛ إذ لو كان كذلك لكان «أ» دائماً؛ فلايصدق لا دائماً؛ فحينئذٍ يلزم أن لايكون «ج» «ب» في بعضِ الأوقات؛ هذا خلفٌ، بل يجب أن تكونَ الكبرىٰ مشروطةً عامّةً أو عرفيّةً عامّةً؛ فلو كانت

---

١. A: ـ جنس. ٢. E: + منه. ٣. A: + أ.
٤. E: تكون. ٥. A: ـ بدوام.

الكبرىٰ مشروطةً عامّةً تلزم النتيجة ضروريّة؛ لأنّ «أ» ضروريٌّ لـ«ب» و «ب» ضروريٌّ لـ«ج»؛ فيلزم ضرورة «أ» لـ«ج»؛ لأنّ ضروريَّ الضروريِّ ضروريٌّ؛ و إن كانتْ عرفيّةً عامّةً تلزم دائمة؛ لأنّ دائمَ الضروريّ دائمٌ؛ فالنتيجةُ فيها ما تبعت الكبرىٰ؛ و هذا أيضاً استثناءٌ بين الصور التي تبعت النتيجةُ الكبرىٰ؛ و إلىٰ هذا أشار بقولِه: «إلّا في شيءٍ نذكره».

قولُه: «وجوديّة صرفة» أي لا يكون معها الضرورةُ و الدوامُ الذاتيَّين؛ و إنّما خصّص الشيخُ تعليلَه بكذبِ الكبرىٰ؛ لأنّ الصغرىٰ لمّا وضعتْ قبل الكبرىٰ علىٰ أنّها صادقةٌ؛ فيلزم كذبُ ما ينافيها ـ و هو الكبرىٰ ـ حينئذٍ.

و اعلمْ أنّ شرطَ إنتاجِ هذا الشكلِ بعد إيجابِ الصغرىٰ و كلّيّةِ الكبرىٰ كونُ الصغرىٰ فعليّةً؛ إذ لو كانتْ ممكنةً لَما أنتج القياسُ ـ كما ذكرنا قبل ـ و جهة النتيجة تكون كجهةِ الكبرىٰ إن كانت الكبرىٰ غيرَ الوصفيّات الأربع؛ لاندراجِ الأصغرِ تحت حكمِ الكبرىٰ حينئذٍ وإلّا كجهةِ الصغرىٰ بدون الضرورةِ ـ أيّةَ ضرورةٍ كانتْ ـ إن لم تكن في الكبرىٰ ضرورةٌ و بدون[1] قيد اللادوام إن لم يكن اللادوام في الكبرىٰ وإلّا فمع اللادوام و إن لم يكن اللادوام في الصغرىٰ نضمّه مع الصغرىٰ؛ فما حصل فهو جهةُ النتيجة.

قال:

[إشارةٌ]

[إلى] الشكل الثاني

إعلمْ أنّ الحقَّ في هذا الشكلِ أنّه لا قياسَ فيه عن[2] مطلقتَين بالإطلاق العامّ و لا عن ممكنتَين و لا عن خلطٍ منهما؛ و لا شكَّ في أنّه لا قياسَ فيه من مطلقتَين[3] موجبتَين أو سالبتَين و لا عن ممكنتَين كيف كانتْ، بل إنّما الخلافُ أوّلاً في المطلقتَين إذا اختلفتا[4] في السلبِ و الإيجابِ؛ فإنّ

---

١. A: دون. ٢. E: من.

٣. A: − بالإطلاق العامّ و لا عن ممكنتين و لا عن خلط منهما و لا شكّ في أنّه لا قياس فيه من مطلقتين.

٤. E: + فيه.

الجمهورَ يظنّون أنّه قد يكون منهما قياسٌ و نحن نرىٰ غيرَ ذلك.

ثمّ في المطلقاتِ الصرفةِ و الممكناتِ؛ فإنّ الخلافَ فيهما ذلك بعينه و لا قياسَ منهما عندنا في هذا الشكل؛ و ذلك لأنّ الشيءَ الواحدَ، بل الشيئَين المحمول أحدهما على الآخر قد يوجد شيءٌ يُحمل عليه أو[١] عليهما بالإيجابِ المطلقِ و يُسلب بالسلبِ المطلقِ و قد يوجب و يُسلب معاً عن كلِّ واحدٍ من جزئيّاتِ المعنى الواحد أو جزئيّاتِ شيئَين أحدهما محمول على الآخر و لايوجب شيءٌ من ذلك أن يكونَ[٢] الشيءُ مسلوباً عن نفسه أو أحد الشيئَين مسلوباً عن الآخر؛ و قد يعرض جميع هذا للشيئين[٣] المسلوب أحدهما عن الآخر و لايوجب ذلك أن يكونَ أحدُهما محمولاً[٤] على الآخر؛ فلايلزم إذن ممّا ذكر سلبٌ و لا إيجابٌ؛[٥] فلايلزم نتيجة.

أقول:

الحقُّ في هذا الشكلِ أنّه لاينتج القياسُ عن مطلقتَين و لا عن ممكنتَين و لا عن مطلقةٍ و ممكنةٍ؛ و لا خلافَ في أنّه لاينتج هذا الشكلُ عن مطلقتَين موجبتَين أو سالبتَين؛ لأنّ الاختلافَ في الكيف شرطٌ كما نبيّن بعد؛ و لا عن ممكنتَين سواء كانتا موجبتَين أو سالبتَين لِما ذكرنا أو إحديٰهما /30B/ موجبة و الأُخرىٰ سالبة؛ لأنّ الشيءَ قد يُمكن ثبوتُه و انتفاؤه لشيءٍ آخر مع أنّ الشيءَ الآخرَ لايُمكن سلبُه عن نفسه؛ و كذا يُمكن ثبوتُه لأحدِ المتبائنَين و سلبُه عن الآخر مع امتناعِ إيجابِ أحدِ المتبائنَين على الآخر؛ فقد ثبت الاختلافُ الموجبُ للعُقمِ، بل الخلاف أوّلاً في المطلقتَين المختلفتَين في الكيف؛ فإنّ جمهورَ المنطقيّين زعموا إنتاجَها و ما يتأتّى المطلقات الصرفة أي التي لاتكون معها الضرورة و الدوام الذاتيّتَين و في الممكنات؛ فإنّ الخلافَ في المطلقتَين بعينه خلافٌ في

---

١. A: و.　　٢. A: ـ يكون.

٣. E: قد يفرض جميع هذا الشيئين؛ هامش E: قد يعرض جميع هذا للشيئين.

٤. A: ـ محمولا.　　٥. E: و إيجاب.

المطلقات الصرفة و الممكنات.

و فيه بحثٌ؛ لأنّ مَن قال بإنتاجِ المطلقتَين لايلزمه القولُ بإنتاجِ الممكنتَين. نعم! مَن قال: «إنّه لاتنتج المطلقة» يلزمه عدمُ إنتاج الممكنتَين.

قوله: «و لا قياس منهما» أي من المطلقتَين؛ لأنّ الشيءَ الواحدَ أو الشيئَين المحمول أحدهما على الآخر قد يوجد شيء آخر قد يحمل على ذلك الواحدِ أو على الشيئَين بالإيجابِ و السلبِ المطلقَين مع امتناعِ سلبِ ذلك الواحدِ عن نفسه أو سلبِ أحدِ الشيئَين عن الآخر.

مثالُ الأوّل قولُنا: «زيدٌ أو الإنسانُ متنفّسٌ بالإطلاق» [و] «زيدٌ أو الإنسانُ ليس بمتنفّسٍ بالإطلاق» مع امتناعِ سلبِ زيدٍ أو الإنسانِ عن نفسه.

مثالُ الثاني: «الإنسانُ متنفّسٌ بالإطلاق» [و] «الناطقُ ليس بمتنفّسٍ بالإطلاق» مع امتناعِ السلب؛ و كذا في المحصورة، كقولِنا: «كلُّ إنسانٍ متنفّسٌ بالإطلاق» [و] «لا شيءَ من الإنسانِ بمتنفّسٍ بالإطلاق» مع امتناعِ السلبِ؛ و كقولِك: «كلُّ إنسانٍ متنفّسٌ بالإطلاق» [و] «لا شيءَ من الناطق بمتنفّسٍ بالإطلاق» مع امتناعِ السلب؛ و كذا يُمكن أن يُسلبَ و يُحمل[١] على الشيئين أو على أفرادِهما المسلوب أحدهما عن الآخر مع امتناعِ إيجابِ أحدِهما على الآخر كقولِنا: «الإنسانُ أو كلُّ إنسانٍ متنفّسٌ بالإطلاق»؛ و «ليس الفرسُ أو لا شيءَ من الفرس بمتنفّسٍ بالإطلاق» مع امتناعِ إيجابِ الفرس على الإنسان؛ و لا تفاوتَ بين أن يتقدّمَ الإيجاب أو السلب في الأمثلة؛ فإنّ شيئاً منها لاينتج. فقد صدق القياسُ تارةً مع أنّ الحقَّ إيجابٌ و تارةً مع أنّ الحقَّ سلبٌ. فقد حصل الاختلافُ الموجبُ للعُقمِ؛ و إذا لم تنتج المطلقتان فلاتنتج الممكنتان و لا مطلقة و ممكنة؛ لأنّه متىٰ لم ينتج الأخصّ لم ينتج الأعمّ.

قال:

و الذي يحتجّون به في الاستنتاج من[٢] المطلقتَين المختلفتي الكيفيّة و

---

١. A: يحمل و يسلب.　　٢. E: عن.

كبراهما كلّيّة ممّا[1] سنذكره؛ فشيءٌ لايطّرد في المطلق العامّ و الوجوديّ العامّ؛ لأنّ العمدةَ هناك إمّا العكس و هما لاينعكسان في السلب أو الخلف باستعمالِ النقيضِ و شرائط النقيض فيهما لايصحّ، بل إنّما تنعقد في هذا الشكلِ من المطلقاتِ قياساتٌ[2] من مقدّماتٍ فيها موجبة و سالبة إذا كانتْ سالبتُها من شرطِها أن تنعكسَ أو لها نقيضٌ من بابِها؛ و قد علمتَ أنّ[3] القضايا[4] المطلقة السالبة كذلك.

أقول:

احتجّ الجمهورُ علىٰ إنتاجِ المطلقتَين بعكسِ إحدى المقدّمتَين و الخلفِ؛ و شيءٌ منهما لايتمّ في المطلق العامّ و الوجوديّ الذي ليس مع الضرورة و الدوام.

أمّا العكس فهو أن تعكسَ المقدّمة الثانية لتزيدَ إلى الشكل الأوّل؛ إذ لو عكست الموجبةُ صارتْ صغرى الأوّلِ سالبةً و كبراه جزئيةً؛ و قد عرف أنّ هذا غيرُ منتجٍ؛ و هٰهنا لايُمكن ذلك؛ إذ السالبةُ المطلقةُ لاتنعكس.

و أمّا الخلفُ فلأنّه لايلزم التناقضُ؛ لأنّا متىٰ قلنا: «إذا صدق كلُّ «ج» «ب» بالإطلاق» و «لا شيءَ من «أ» «ب» بالإطلاق» وجب أن يصدقَ: «لا شيءَ من «ج» «أ» بالإطلاق» أو «الإمكان» و إلاّ لصدق «بعضُ «ج» «أ» بالدوام» أو «الضرورة»؛ فنضّمه[5] مع الكبرىٰ لينتجَ من الشكل الأوّل: «بعضُ «ج» ليس «ب» بالإطلاق»؛ و قد كان «كلُّ «ج» «ب» بالإطلاق»؛ لايتمّ الخلفُ؛ لأنّ المطلقتين لاتتناقضان كما مرّ، بل إنّما ينعقد القياسُ في هذا الشكل من المطلقات المنعكسة السوالب و المشروطتان لِما مرّ في فصلِ الجهات أنّه يريد بـ«المطلقة» ما تكون فيه ضرورةٌ دون الضرورةِ الذاتيّةِ أو ممّا يكون له نقيضٌ أيضاً من المطلقات كالعرفيّ، كما مرّ في فصل التناقض.

قال:

فهناك إن كان تأليفٌ من مطلقتَين أو من ضروريّتَين أو من مطلقةٍ عامّةٍ و[6]

---

١. A: ما. ٢. E: قياسا. ٣. E: أيّ.

٤. A: قضايا. ٥. A: فيضمه. ٦. E: + من.

ضروريّةٍ فالشرط أن تختلفَ القضيّتان في الكيفيّةِ و تكونَ الكبرىٰ كلّيّةً و الحكم في الجهة[١] للسالبة[٢].

أقول:

إذا عرف ذلك فالمنتج إنّما يكون المركّب من المطلقات التي ذكرنا أو من ضروريّتَين أو مطلقةٍ عامّةٍ و ضروريّةٍ؛ فإنّ المطلقةَ العامّةَ تنتج من الضروريّة و أيضاً تنتج الممكنة مع الضروريّة و مع الكبرى المشروطة، سواء كانت المشروطةُ عامّةً أو خاصّةً.

و شرطُ إنتاجِ هذا الشكلِ:

[١.] اختلافُ مقدّمتَيه بالسلبِ و الإيجابِ

[٢.] و كونُ الكبرىٰ كلّيّةً.

أمّا الأوّل فلأنّه لو اتّفقت المقدّمتان بالسلبِ و الإيجابِ لزم صدقُ القياس تارةً مع أنّ الحقَّ إيجابٌ و تارةً مع أنّ الحقَّ سلبٌ؛ إذ جاز اشتراكُ المتوافقتَين و المتخالفتَين في إيجابِ ثالثٍ عليهما و سلبِ ثالثٍ عنهما مع أنّ الحقَّ في المتوافقتَين إيجابٌ و في المتخالفتَين سلبٌ.

مثالُ المتّفقتَين كقولِنا: «كلُّ إنسانٍ حيوانٌ و كلُّ ناطقٍ حيوانٌ» و «لا شيءَ من الإنسان بحجرٍ و لا شيءَ من الناطق بحجرٍ»؛ و الحقُّ فيهما الإيجابُ.

و مثالُ المتخالفتَين كقولِنا: «كلُّ إنسانٍ حيوانٌ و كلُّ فرسٍ حيوانٌ» و «لا شيءَ من الإنسان بحجرٍ و لا شيءَ من الفرس بحجرٍ»؛ و الحقُّ فيهما السلبُ.

و أمّا كونُ الكبرىٰ كلّيّةً فلأنّها لو كانتْ جزئيّةً يلزم أيضاً صدقُ القياس مع الإيجاب تارةً و مع السلب أُخرىٰ، كقولِنا: «كلُّ إنسانٍ حيوانٌ /31A/ و بعضُ الجسم ليس بحيوانٍ» و الحقّ الإيجاب؛ و إذا بدّلت الكبرىٰ بقولِنا: «بعضُ الحجر ليس بحيوانٍ» كان الحقُّ السلبَ؛ و إذا جعل الأوسط معدولاً صارت الصغرىٰ سالبةً و الكبرىٰ موجبةً جزئيّةً مع الإيجاب تارةً و مع السلب أُخرىٰ.

قولُه: «و الحكم في الجهة للسالبة» يعني تكون جهةُ النتيجة جهةَ السالبة أو جهةَ

---

١. A: الجزئية.　　٢. هامش E: للسالبة الكلّية.

عكسِها كما سيجيء في الضروب؛ و في بعض النسخ «للسالبة الكلّيّة».

و تمسّك الشيخُ في ذلك باستقراءِ الضروب كما سيجيء؛ و فيه نظرٌ؛ لِما يبيّن في الضروب، بل الصحيحُ في اشتراطِ الجهة أمران كلٌّ منهما أحد الأمرين:

الأوّل: صدقُ الدوام على الصغرىٰ، أي تكون الصغرىٰ ضروريّةً أو دائمةً أو كونُ الكبرىٰ ممّا تنعكس سالبةً سواء كانت الكبرىٰ موجبةً أو سالبةً.

الثاني: كونُ الممكنةِ مستعملةً مع الضروريّة أو مع الكبرى المشروطةِ؛ و النتيجة دائمة إن صدق الدوامُ على الكبرىٰ وإلّا فهي كالصغرىٰ بدون اللادوام و اللاضرورة بدون الضرورة أيّةَ ضرورةٍ كانتْ إن لم تكن في الكبرىٰ ضرورةٌ وصفيّةٌ؛ و البرهانُ في الكلّ:

[١.] الخلف

[٢.] و عكسُ السالبة الكلّيّة

[٣.] و الافتراضُ.

قال:

و الضرب الأوّل منها هو مثلُ قولِك: «كلُّ «ج» «ب» و لا شيءَ من «أ» «ب»؛ فلا شيءَ من «ج» أ»؛ لأنّا نعكس الكبرىٰ؛ فيصير «لا شيءَ من «ب» أ» و نضيف إليها الصغرىٰ؛ فيكون الضرب الثاني من الشكل الأوّل و تكون العبرةُ في الجهة[١] للكبرىٰ.

و الثاني منها هو مثلُ قولِك: «لا شيءَ من «ج» «ب» و كلُّ «أ» «ب»؛ فلا شيءَ من «ج» أ»؛ لأنّا نعكس الصغرىٰ و نجعلها كبرىٰ؛ فينتج[٢] «لا شيءَ من «أ» ج». ثمّ نعكس النتيجةَ؛ فتكون[٣] العبرةُ للسالبة أيضاً في الجهة؛ فإن كانتْ مطلقةً فما ينعكس إليه المطلق من المطلق.

و الثالث منها هو[٤] مثلُ قولِك: «بعضُ «ج» «ب» و لا شيءَ من «أ»

---

١. E: + للسالبة.　　٢. A: ـ و نجعلها كبرى فينتج.　　٣. E: و يكون.

٤. A: ـ هو.

«ب»؛ فليس «بعضُ ج أ» بيّنة بما عرفتَ.

و الرابع منها هو[1] مثلُ قولِك: «ليس بعضُ «ج» «ب» و كلُّ «ا» ب»؛ ينتج:[2] «ليس بعضُ «ج» أ» وإلّا فكلُّ «ج» «أ» و كان كلُّ «أ» «ب» و كلُّ «ج» «ب» و كان ليس بعض «ج» «ب»؛ هذا خلفٌ؛ و له بيانٌ غيرُ الخلف: ليكن «د» البعض الذي من «ج» و ليس «ب»؛ فيكون لا شيءَ من «د» «ب» و كلُّ «أ» «ب»؛ فلا شيءَ من «د» «أ» و بعضُ «ج» «د»؛ فلا كلّ «ج» «أ»؛ و من هٰهنا يُعلم أنّ العبرةِ للسالبة في الجهة و ليس يُمكِن في[3] هذا الضربِ أن يبيّنَ بالعكس؛ لأنّ الصغرىٰ[4] سالبةٌ جزئيّةٌ لاتنعكس و الكبرىٰ تنعكس جزئيّةً؛ فلايلتئم منها و من الصغرىٰ قياسٌ؛ فإنّه لا قياسَ من جزئيّتَين.

أقول:

الضروبُ بحسب المحصورات الأربع قد تكون ستّة عشر، لكنّ المنتج بحسب الشرطَين ـ أعني اختلافَ المتقدّمتَين و كونَ الكبرىٰ كلّيّةً ـ يكون أربعة أضرب؛ لأنّ الكبرىٰ إمّا أن تكونَ موجبةً كلّيّةً أو سالبةً كلّيّةً؛ و الأوّل يكون مع السالبتَين في الصغرىٰ و الثاني مع الموجبتَين؛ فيصير أربعة أضرب.

الضربُ الأوّلُ من الكلّيتَين و الصغرىٰ موجبة: «كلُّ «ج» «ب»؛ و لا شيءَ من «أ» ب»، ينتج: «لا شيءَ من «ج» أ». بيانُه بعكسِ الكبرىٰ ليرتدَّ إلى الضربِ الثاني من الشكلِ الأوّلِ؛ فينتج: «لا شيءَ من «ج» أ».

قوله: «و تكون العبرةُ في الجهة للكبرىٰ» ليس بصحيحٍ؛ لأنّ ذلك إنّما يكون لو كانت الكبرىٰ دائمةً أمّا إذا كانتْ غيرَ ذلك فلا؛ فإنّ الصغرىٰ إذا كانتْ دائمةً و الكبرىٰ مطلقةً عامّةً تلزم النتيجة دائمة كالصغرىٰ بالخلفِ؛ و كذا غير هذا الاختلاط يُعرف من الضابط الذي ذكرنا في جهة النتيجة.

---

١. A: ـ هو. ٢. A: ـ ينتج. ٣. A: ـ في.

٤. A: + في.

الضربُ الثاني من كلّيّتَين و الصغرىٰ سالبة: ينتج سالبةً كلّيةً، كقولِنا: «لا شيءَ من «ج» «ب»؛ و كلُّ[١] «أ» «ب»؛ فلا شيءَ من «ج» «أ» بعكسِ الصغرىٰ و يجعلَ العكس كبرى و كبرى القياس صغرى لينتجَ من الأوّل: «لا شيءَ من «أ» ج»، ثمّ نعكسه ليصيرَ: «لا شيءَ من «ج» أ»؛ فتكون جهةُ النتيجة كجهةِ عكسِ السالبة؛ و فيه نظرٌ؛ لأنّ الصغرى السالبةَ المطلقةَ تنتج مع الدائمة و الضروريّة دائمة بالخلفِ.

الضربُ الثالثُ من صغرىٰ موجبةٍ جزئيّةٍ و كبرىٰ سالبةٍ كلّيّةٍ: ينتج سالبةً جزئيّةً بالخلفِ و الافتراضِ.

الضربُ الرابعُ من سالبة جزئيّة صغرىٰ و موجبة كلّيّة كبرىٰ: ينتج سالبةً جزئيّةً، كقولِنا: «بعضُ «ج» ليس «ب» و كلُّ «أ» «ب»؛ فبعضُ «ج» ليس ب». بيانُه بالخُلف ـ و ذلك ظاهرٌ ـ و بالافتراضِ و هو بفرضِ بعض «ج» الذي ليس «ب» «د»؛ فتصدق مقدّمتان: إحديٰهما «لا شيءَ من «ج» ب»؛ [و] الثانية «كلُّ «د» ج»؛ فنضمّ الأولىٰ إلى الكبرىٰ لينتجَ من الضربِ الثاني من هذا الشكلِ «لا شيءَ من «د» أ». ثمّ نجعل عكسَ الثانية ـ و هو «بعضُ «ج» د» ـ صغرى لهذه النتيجةِ لينتجَ من الأوّلِ «بعضُ «ج» ليس أ» و هو المطلوب؛ و لايُمكن بيانُ هذا الضربِ بعكسِ الصغرىٰ؛ لكونِها سالبةً جزئيّةً و بتقديرِ انعكاسِها كما في الخاصّتَين لايصلح لكبرى الشكل الأوّل؛ و لو عكست الكبرىٰ صار القياسُ عن جزئيّتَين.

قال:

هذا كلُّه و ليس في المقدّمات ممكنٌ؛ فإن اختلط ممكنٌ و مطلقٌ و كان من الجنسِ الذي لاينعكس؛ فإنّ ما أوردناه في منعِ انعقادِ القياسِ عن[٢] مطلقتَين من ذلك الجنسِ يوضح منعَ[٣] انعقادِ القياس من هذا الخلط؛ و إن كان من الجنس الذي نستعمله الآن و المطلق سالبٌ؛ فينعقد[٤] القياسُ إذا

---

١. A: + و كلّ.   ٢. E: من.   ٣. هامش E: ـ منع.
٤. E: فقد ينعقد.

روعيت الشرائطُ[۱]؛ فإن كانت الكبرىٰ كلّيّةً سالبةً من باب المطلق المذكور و كان الممكنُ موجباً أو سالباً[۲] رجع بالعكس إلى الشكل الأوّل أو بالافتراضِ[۳]؛ فأنتج ذلك النتيجة التي عرفتَها في الشكل الأوّل؛[۴] و إن لم تكن[۵]، بل موجبة كيف كان[۶] لم يكن قياس إلّا في تفصيلٍ لايحتاج إليه هٰهنا.

أقول:

كان ما مرّ أحكامُ الاختلاطات التي ليستْ فيها قضيّةٌ ممكنةٌ.

أمّا إذا اختلطتْ ممكنةٌ مع مطلقةٍ لاتنعكس ـ و هي القضايا السبع التي أخصّها الوقتيّة ـ /31B/ فلاينتج شيء، كما مرّ من النقضِ في المطلقتَين.

و إن كانت المطلقة منعكسةً ـ و هي الباقيةُ غير الضروريّة ـ لِما مرّ من أنّها لاتُسمّىٰ مطلقةً يجب أن تكونَ الكبرىٰ سالبةً و مطلقةً؛ لأنّها تنعكس و يرجع القياسُ إلى الشكل الأوّل؛ و ينتج ممكنةً عامّةً كما مرّ في الشكل الأوّل؛ و إذا كانت الصغرىٰ جزئيّةً يبيّن بالافتراضِ.

و فيهما نظرٌ؛ لأنّا بيّنّا في الشكل الأوّل أنّ الصغرى الممكنةَ لاينتج فيه. أمّا إذا كانت الكبرىٰ سالبةً ممكنةً فلاينتج؛ إذ لايصحّ البيانُ بعكسِ الكبرىٰ لِما مرّ من أنّ السالبةَ الممكنةَ لاتنعكس؛ و لا بعكسِ الصغرىٰ؛ لأنّه حينئذٍ تصير كبرى الأوّل جزئيّةً و صغراه سالبةً؛ و لا بالخلفِ أيضاً؛ إذ لايلزم المحالُ و قد يوجد النقضُ أيضاً، كقولِنا: «كلُّ كاتبٍ متحرّكُ الأصابع مادام كاتباً» و «لا شيءَ من الناطق أو الأُمّيِّ بمتحرّكِ الأصابع بالإمكان»؛ و الحقُّ في الأوّلِ الإيجابُ و في الثاني السلبُ؛ و إن لم تكن الكبرىٰ سالبةً، بل تكون موجبةً ـ سواء كانتْ مطلقةً أو ممكنةً ـ لم ينتج القياسُ إلّا أن تكونَ الممكنةُ مع الضروريّة أو مع الكبرى المشروطة و تكون النتيجةُ ممكنةً عامّةً بالخلفِ؛ و أمّا أنّ الممكنةَ لاتنتج

---

۱. A: الشروط.

۲. A: – و كان الممكن موجباً أو سالباً.

۳. E: بالخلف.

و قد صرّح الخواجة في شرحه [ج ۱، ص ۲۰٦]: «و في بعض النسخ أو بالافتراض».

٤. E: – ذلك النتيجة التي عرفتها في الشكل الأوّل.

٥. E: + سالبة.

٦. E: + ذلك.

بدون الضروريّةِ و المشروطةِ فلأنّه لايُمكن البيانُ بالعكسِ و لا بالخلفِ؛ و قد يوجد النقضُ أيضاً و قد ذكرنا ذلك في *القسطاس*.

قال:

و يجب أن تقيسَ علىٰ هذا خلطَ الضروريّ [١] بغيرِه إذا كان علىٰ هذه الصورةِ [٢] بعد أن تعلمَ أنّ في [٣] هذا الخلطِ زيادةَ قياساتٍ؛ و ذلك أنّه إذا كان التأليفُ من ممكنٍ صرفٍ [٤] و ضروريّ أو من وجوديّ صرفٍ و ضروريّ و الكبرىٰ كلّيّة تمّ القياسُ سواء كانتا موجبتَين معاً أو سالبتَين معاً فضلاً عن المختلفتَين.

أمّا إذا اختلفتا و الكبرىٰ كلّيّةٌ فتعلمه ممّا علمتَ؛ و أمّا إذا اتّفقتا فأنت تعلم أنّه إذا كان «ج» بحيث إنّما يصدق «ب» علىٰ كلّه بإيجابٍ غير ضروريّ و كان [٥] «ب» علىٰ كلّ ما هو «ج» غير ضروريّ أو المفروض من «ج» غير ضروريّ و كان «أ» بخلافه عند ما كان كلُّ ما هو «أ» فإنّ «ب» ضروريّ عليه أنّ طبيعةَ «ج» أو المفروض منه مبائنةٌ لطبيعةِ «أ» لاتدخل إحديٰهما في الأُخرىٰ و لايُمكن ذلك سواء كان بعد هذا الاختلافِ اتّفاقٌ في الكيفيّةِ الإيجابيّةِ أو الكيفيّةِ السلبيّةِ و كذلك البعض من «ج» المخالف لـ«ا» في ذلك إذا كانت الصغرىٰ جزئيّةً؛ [٦] و تعلم أنّ النتيجةَ دائماً يكون ضروريّةَ السلب؛ و هذا ممّا غفلوا عنه.

أقول:

الضروريّةُ ـ سواء كانتْ موجبةً أو سالبةً، صغرى أو كبرى ـ تنتج مع جميع القضايا بالخلفِ؛ و لا فائدةَ لقولِه: «إذا كان علىٰ هذه الصورة».

---

١. E: الضرورة.
٢. E: الصور.
٣. A: ـ في.
٤. A: ـ صرف.
٥. A: فكان.
٦. E: ـ و كذلك البعض... جزئيّة؛ هامش E: + و كذلك البعض... جزئيّة.

و اعلمْ أنّ اختلاطَ الضروريّة مع غيرِ الضروريّة يفيد النتيجةَ سواء كان القياس عن المختلفتَين في الكيف أو المتّفقتَين موجبتَين أو سالبتَين. أمّا إذا كانتا مختلفتَين فلِما مرّ؛ و أمّا إذا كانتا متّفقتَين فيلزم النتيجة أيضاً؛ لأنّه إذا كانتْ إحدى المقدّمتَين ضروريّةً و الأُخرىٰ غيرَ ضروريّة كانت الأوسطُ منتسباً إلىٰ أحدِ طرفَي النتيجة بالضرورة و إلى الآخر لا بالضرورة؛ فتكون بين الطرفَين مباينةٌ؛ فيصدق السلبُ؛ لأنّه إذا كان كلُّ «د» «أ» و فردٌ مفروضٌ من «ج» أو بعضُ «ج» «ب» لا بالضرورة و كان «أ» بالضرورة «ب» لم يكن «ج» داخلاً في «أ» وإلّا لكان «ب» بالضرورة؛ هذا خلفٌ؛ و كذا إذا سلب «ب» عن «ج» لا بالضرورة لا يكون «ج» داخلاً في «أ» وإلّا لكان «ج» ليس «ب» بالضرورة؛ هذا خلفٌ.

ـ مثالُ الموجبتَين قولُنا: «كلُّ نارٍ حارّةٌ بالضرورة؛ و كلُّ ماءٍ حارّ حارٌّ لا بالضرورة»، ينتج: «لا شيءَ من النار بماءٍ حارّ».

ـ مثالُ السالبتَين: «لا شيءَ من النار بماءٍ حارٍّ» و هذا هو معنى قولِنا «بعد أن تعلم أنّ في هذا الخلطِ زيادةَ قياساتٍ» و «هذا ممّا غفل عنه الجمهور».

و هيٰهنا بحثٌ؛ لأنّ هذه القياساتِ إنّما أنتجتْ بواسطة اللاضرورةِ التي في المقدّمة و لا مدخلَ للإيجابِ و السلبِ الذي في المقدّمة؛ و اللاضرورة ممكنةٌ عامّةٌ؛ فحينئذٍ رجع القياسُ إلى المركّب من ضروريّةٍ و ممكنةٍ عامّةٍ مخالفةٍ لها في الكيف؛ فحينئذٍ لا يكون تلك القياسات ممّا غفل عنه الجمهورُ.

قال:

[إشارةٌ]

[إلى] الشكل الثالث

الشرطُ في كونِ قرائن هذا الشكل منتجةً أن تكونَ الصغرى موجبةً أو في[1] حكمِها كما علمتَ؛ و فيهما كلّيّ أيّهما كان؛ و أنت تعلم أنّ قرائنَه حينئذٍ تكون ستّةً لكن الستّة تشترك في أنّ نتائجها[2] إنّما تجب جزئيّة و لا يجب

١. A: على. ٢. E: نتيجتها.

فيها[١] كلّيٍّ؛ فإنّك إذا قلتَ: «كلُّ إنسانٍ حيوانٌ و كلُّ إنسانٍ ناطقٌ» لم‌يلزم أن يكونَ كلُّ حيوانٍ ناطقاً و لزم أن يكونَ بعضُه ناطقاً بأن تعكسَ[٢] الصغرىٰ.

فأجعل هذا لك عياراً[٣] في المركّبات من الكلّيّتَين؛ و أمّا إذا كانت الكبرىٰ جزئيّةً لم‌ينفعك عكسُ الصغرىٰ؛ لأنّها إذا عكستْ صارتْ[٤] جزئيّةً؛ فإذا قرنتْ به الأُخرىٰ كان الاقترانُ من جزئيّتَين؛ فلم‌ينتج، بل يجب أن تعكسَ الكبرىٰ ثمّ النتيجة كما علمتَ.

أقول:

شرطُ إنتاجِ هذا الشكلِ بحسب كيفيّةِ المقدّمات و كمّيّتِها أمران:

أحدهما: إيجابُ الصغرىٰ أو في حكمِه، كما مرّ في الشكل الأوّل؛

الثاني: كلّيّةُ إحدى المقدّمتَين.

أمّا الأوّل: فلأنّ الصغرىٰ إذا كانتْ موجبةً يجتمع الأصغرُ مع الأوسط؛ فإن كانتْ الكبرىٰ موجبةً يكون الأكبرُ أيضاً مع الأوسطِ؛ فيجتمع الأصغرُ و الأكبرُ و يلزم النتيجة موجبة؛ و إن كانتْ سالبةً لايكون الأكبرُ معِ الأوسطِ؛ فلايكون هناك مع الأصغر و يلزم النتيجة سالبة. أمّا إذا كانت الصغرىٰ سالبةً لايلزم ذلك؛ فجاز صدقُ القياس تارةً مع أنّ الحقّ /32A/ إيجابٌ و تارةً مع أنّ الحقَّ سلبٌ، كقولِنا: «لا شيءَ من الإنسانِ بفرسٍ و كلُّ إنسانٍ حيوانٌ»؛ و الحقُّ «كلُّ فرسٍ حيوانٌ»؛ و إذا بدّلت الكبرىٰ بقولِنا: «و كلُّ إنسانٍ ناطقٌ» كان الحقُّ «لا شيءَ من الفرسِ بناطقٍ». هذا إذا كانت الكبرىٰ موجبةً؛ و أمّا إذا بدّلت الكبرىٰ في المثال الأوّل بقولِنا: «لا شيءَ من الإنسانِ بصهّالٍ» و في المثال الثاني «لا شيءَ من الإنسانِ بحجرٍ» صارت الكبرىٰ فيهما سالبةً؛ و كان الحقُّ في الأوّل الإيجابَ و في الثاني السلبَ.

و أمّا الثاني: ــ و هو كلّيّةُ إحدى المقدّمتَين ــ فلأنّها لو كانتْ جزئيّتين لَما وجب تكرّرُ الوسطِ؛ فجاز صدقُ القياس تارةً مع الإيجاب و تارةً مع السلب، كقولِنا: «بعضُ الحيوان

---

١. هامش E: منها. ٢. E: ينعكس. ٣. A: معيارا لك.
٤. A: جائت.

إنسانٌ و بعضُ الحيوان ناطقٌ» و الحقُّ «كلُّ إنسانٍ ناطقٌ»؛ و إذا بدّلت الكبرىٰ بقولِنا: «بعضُ الحيوانِ فرسٌ» كان الحقُّ: «لا شيءَ من الإنسانِ بفرسٍ»؛ و إذا جعلت الكبرىٰ في المثالَين سالبةً تصدق و تصير الكبرىٰ سالبةً مع الإيجاب تارةً و مع السلب أُخرىٰ؛ فتبقي من الضروب الستّة عشر بحسب هٰذين الشرطَين ستّةُ أضربٍ:

– الموجبة الكلّيّة في الصغرىٰ مع المحصورات الأربع في الكبرىٰ لحصولِ الشرطَين في الصغرىٰ.

– و الموجبة الجزئيّة في الصغرىٰ مع الكلّيّتَين في الكبرىٰ؛

و لاينتج شيءٌ من الضروب الستّة نتيجةً كلّيّةً؛ إذ يصدق «كلُّ إنسانٍ حيوانٌ و كلُّ إنسانٍ ناطقٌ» و لاتصدق النتيجةُ كلّيّةً، بل جزئيّة و هي قولُنا: «بعضُ الحيوانِ ناطقٌ»؛ و إذا بدّلت الكبرىٰ بقولِنا: «لا شيءَ من الإنسانِ بفرسٍ» تصير الكبرىٰ سالبةً و ينتج أيضاً جزئيّة و هي قولُنا: «بعضُ الحيوانِ ليس بفرسٍ»؛ و هذان الضربان أخصّ من الضروب الستّة؛ و متىٰ لم ينتجا كلّيّةً لم ينتجها الباقي.

و البرهانُ في الكلِّ الخلفُ؛ و بعكسِ الصغرىٰ ليرجعَ إلى الأوّل إن كانت الكبرىٰ كلّيّةً ـ سواء كانت الصغرىٰ كلّيّةً أو جزئيّةً ـ؛ فقولُه: «من كلّيّتَين» ليس بجيّدٍ؛ و إن كانت الكبرىٰ جزئيّةً لايفيد عكس الصغرىٰ؛ لأنّه حينئذٍ يصير القياسُ عن جزئيّتَين، بل بعكسِ الكبرىٰ إن كانتْ موجبةً ليرجعَ إلى الأوّل ثمّ بعكسِ النتيجةِ؛ و إن كانت الكبرىٰ سالبةً لايفيد هذا أيضاً و طريقُه الخلفُ و الافتراضُ.

قال:

و اعلمْ أنّ العبرةَ في الجهةِ المنحفظةِ و هي [1] التي يتعيّن في الشكل الأوّل فيها علىٰ قياسِ ماأوردناه إنّما هي للكبرىٰ. أمّا في ما يتبيّن بعكسِ صغراه فذلك ظاهرٌ؛ و أمّا في ما يتبيّن بعكسِ الكبرىٰ فيتبيّن ذلك بالافتراضِ بأن يُفرض بعضُ «ب» الذي هو «أ» حتّىٰ يكونَ «د»؛ فيكون كلُّ «د» «أ»؛

---

۱. A: في.

فنقول حينئذٍ: كلُّ «د» «ب» و كلُّ «ب» «ج»؛ فكلُّ «د» «ج»؛ و يقترن [١] إليه و كلُّ [٢] «د» «أ»؛ فينتج بعضُ «ج» «أ»؛ و الجهة ما يوجبه جهة قولِنا: كلُّ «د» «أ» الذي هو جهة بعضُ «ب» «أ».

أقول:

يجب في هذا الشكلِ كونُ الصغرىٰ فعليّةً وإلّا لَجاز صدقُ القياس مع الإيجابِ تارةً و مع السلبِ أُخرىٰ، كقولِنا: «كلُّ زنجيٍّ أسود بالإمكان الخاصّ و كلُّ زنجيٍّ زنجيٌّ بالضرورة» و الحقُّ الإيجابُ؛ و إذا بدّلت الصغرىٰ بقولِنا: «كلُّ زنجيٍّ أبيض بالإمكان الخاصّ» كان الحقُّ السلبَ؛ و إذا جعلنا الأكبرَ معدولاً صارت الكبرىٰ سالبةً مع الإيجاب و السلب.

و الشيخُ ما اعتبر هذا الشرطَ؛ فإنّه اعتقد انعكاسَ الموجبةِ الممكنةِ و إنتاجَها في صغرى الشكلِ الأوّلِ؛ و جهة النتيجة في هذا الشكل جهةُ الكبرىٰ إن كانت الكبرىٰ غيرَ الوصفيّات الأربع و إلاّ فعكسُ الصغرىٰ بدون اللادوام إلّا إذا كانت الكبرىٰ مقيّدةً به؛ بيانُ الكلّ بالخلفِ.

و ذكر الشيخُ أنّ جهةَ النتيجة كجهةِ الكبرىٰ [في] قوله: «و اعلمْ أنّ العبرةَ في الجهة المنحفظة و هي [٣] التي يتعيّن في الشكل الأوّل فيها على قياسٍ ما أوردناه إنّما هو للكبرىٰ»؛ [و] قد ذكر في الشكل الأوّل أنّ جهةَ النتيجة تابعةٌ لجهةِ الكبرىٰ في جميعِ الضروب إلّا إذا كانت الصغرىٰ ضروريّةً و الكبرىٰ مشروطةً عامّةً يُسمّى الأوّلُ «منحفظةً» و الثانيةُ «متغيّرةً»؛ فمعنى كلامِه أنّ جهةَ النتيجة في هذا الشكلِ في الخلطِ الذي تكون الجهةُ منحفظةً و في الخلطِ الذي تكون متغيّرةً في القسم الذي يتبيّن بعكسِ الصغرىٰ و في الذي بعكسِ الكبرىٰ إنّما يكون كجهةِ الكبرىٰ؛ أمّا في ما يتبيّن بعكسِ الصغرىٰ فظاهرٌ؛ لأنّه حينئذٍ يرجع إلى الأوّل و ينتج الكبرىٰ؛ و فيه نظرٌ؛ لأنّه لو كانت الصغرىٰ ممكنةً خاصّةً و الكبرىٰ وجوديّةً؛ فإذا عكست الصغرىٰ يرجع إلى الأوّل و لا ينتج كالكبرىٰ، بل ينتج ممكنةً عامّةً علىٰ ما ذكره في الشكل الأوّل؛ و أيضاً لو كانت الصغرىٰ ضروريّةً و

---

١. A: يقرن. ٢. A: فكل. ٣. A: في.

الكبرىٰ مشروطةً عامّةً؛ فإنّه ينتج بعكسِ الصغرىٰ حينيّةً مطلقةً؛ و أمّا في ما يتبيّن بعكسِ الكبرىٰ فتنبّه الشيخُ بالافتراضِ، كما إذا صدق «كلُّ «ب» «ج» و بعضُ «ب» أ»؛ فيُفرض ذلك البعضُ «د»؛ فيكون كلُّ «د» «أ» و كلُّ «د» «ب»؛ فتضّم الثانية إلى الصغرىٰ لينتج «كلُّ «د» ج»؛ فتجعل هذه النتيجة صغرى، كقولِنا: «كلُّ «د» أ» لينتجَ من الثالث «بعضُ «ج» أ»؛ و الجهةُ ما يوجبه «كلُّ «د» أ» الذي هو جهةُ «بعضُ «ب» أ» هو الكبرىٰ؛ و لا حاجةَ إلىٰ هذه التكلّفات، بل يكفي أن يُقالَ: كلُّ «د» «ج» و كلُّ «د» «أ»؛ فينتج «بعضُ «ج» أ»؛ و إنّما يُبيّن هذا الضربُ بالافتراضِ أيضاً إذا فرضنا هذا الضربَ في المثالَين المذكورَين.

قال:

و الذين يجعلون الحكمَ لجهةِ الصغرىٰ فإنّهم يحسبون أنّ الصغرىٰ تصير كبرى عند عكسِ الكبرىٰ؛ فيكون الحكمُ لجهتِها ثمّ تنعكس؛ فتكون الجهةُ بعد العكس جهةَ الأصل؛ و إنّما يغلطون بسببِ أنّهم يحسبون أنّ العكسَ يحفظ الجهات؛ و أنت قد علمتَ خطأهم.

و قد بقي ما لايتبيّن بالعكس و ذلك حيث تكون الكبرىٰ جزئيّةً سالبةً؛ فإنّها/32B/ لاتنعكس و صغراها تنعكس جزئيّةً؛ فلايقترن منهما[1] قياسٌ، بل إنّما تبيّن بطريقِ الخلفِ أو بطريقِ[2] الافتراضِ.

أمّا طريقُ الخلفِ فبأن[3] تقولَ: إنّه إن لم‌يكن ليس بعضُ «ج» «أ»؛ فكلُّ «ج» «أ» و كان كلُّ «ب» «ج»؛ فكلُّ «ب» «أ» و كان ليس كلُّ[4] «ب» «أ»؛ هذا خلفٌ.

و أمّا طريقُ الافتراضِ فبأن[5] تقولَ: ليكُن البعضُ الذي هو «ب» و[6] ليس «أ» هو «د»؛ فيكون لا شيءَ من «د» «أ». ثمّ تمِّم أنت من نفسك[7] و

١. A: ـ منهما؛ هامش E: منها. ٢. A: طريق. ٣. A: بأن.
٤. A: ـ كل. ٥. A: بأن. ٦. A: ليكن البعض من ب الذي.
٧. A: ـ أنت من نفسك.

اعتبِرْ في الجهات ما توجبه الكبرىٰ أيضاً.

أقول:

زعم بعضُهم أنّ النتيجةَ في هذا الضربِ كالصغرىٰ في الجهةِ؛ لأنّه إذا عكست الكبرىٰ و جعلت صغرى كانت النتيجةُ كالكبرىٰ، لاعتقادِهم أنّ النتيجةَ في الأوّل كالكبرىٰ. ثمّ إذا عكست النتيجة كانت جهةُ عكسِها مثلَ جهتِها؛ فحينئذٍ تكون النتيجةُ تابعةً للصغرىٰ في الجهة.

و الشيخُ سلّم كونَ النتيجة في الأوّل كالكبرىٰ، لكن منع انعكاسَ النتيجةِ كنفسِها في الجهة؛ و قد عرفتَ أنّ النتيجةَ لاتكون كالكبرىٰ في الأوّل إلّا حيث تكون الكبرىٰ غيرَ الوصفيّات الأربع.

و بقي هٰهنا ضربٌ لايُمكن بيانُه بالعكس و هو المركّبُ من موجبةٍ كلّيّةٍ صغرى و سالبةٍ جزئيّةٍ كبرى؛ لأنّ الكبرىٰ لاتنعكس، لكونِها سالبةً جزئيّةً؛ و لو انعكستْ ـ كما في الخاصّتَين ـ لاتصلح لصغرى الأوّل؛ و لو عكست الصغرىٰ صار القياسُ عن جزئيّتَين، بل الطريقُ فيه الخلفُ و الافتراضُ.

أمّا الخلفُ: فإذا صدق «كلُّ «ب» «ج» و بعضُ «ب» ليس أ»، وجب أن يصدقَ «بعضُ «ج» ليس ا» وإلّا صدق نقيضُه و هو قولُنا: «كلُّ «ج» أ»؛ فيجعله كبرى لصغرى القياس هٰكذا: «كلُّ «ج» «ب» و كلُّ «ج» أ» ينتج «كلُّ «ب» أ»؛ و قد كانت الكبرىٰ «بعضُ «ب» ليس أ»؛ هذا خلفٌ.

و أمّا الافتراضُ: فلْنفرض البعضَ من «ب» الذي هو ليس «أ» «د»؛ فيصدق «لا شيءَ من «د» «أ» و كلُّ «د» ج» و ينتج: «بعضُ «ج» ليس أ» أو نتمّمه كما ذكر الشيخُ قبل ذلك؛ و قد عرفتَ أنّه لا حاجةَ إليه و يكون الجهات ما يوجبه الكبرىٰ؛ و قد عرفتَ ما فيه.

قال:

فتكون قرائنُه[1] ستّةً[2]:

---

١. E: + إذن. ٢. A: ـ ستّة.

الأوّل: من كلّيّتَين موجبتَين؛

الثاني: من موجبتَين و الصغرىٰ جزئيّة؛

الثالث: من موجبتَين و الكبرىٰ جزئيّة؛

الرابع: من كلّيّتَين و الكبرىٰ سالبة؛

الخامس: من جزئيّةٍ موجبةٍ صغرى و كلّيّةٍ سالبةٍ كبرى؛

السادس: من كلّيّةٍ موجبةٍ صغرى و جزئيّةٍ سالبةٍ كبرى؛ و هذه تورد خامسة.

أقول:

قد مرّ أنّ قرائنَه ستّةٌ:

الأوّل: من كلّيّتَين موجبتَين؛ ينتج موجبةً جزئيّةً: كلُّ «ب» «ج»؛ و كلُّ «ب» «أ»؛ فينتج: «بعضُ «ج» أ».

الثاني: من موجبتَين و الصغرىٰ جزئيّة: بعضُ «ب» «ج» و كلُّ «ب» «أ»، ينتج: «بعضُ «ج» أ».

الثالث: من موجبتَين و الكبرىٰ جزئيّة؛ ينتج موجبة جزئيّة: كلُّ «ب» «ج» و بعضُ «ب» «أ»؛ فبعضُ «ج» «أ».

الرابع: من كلّيّتَين و الكبرىٰ سالبة؛ ينتج سالبةً جزئيّةً: كلُّ «ب» «ج» و لا شيءَ من «ب» «أ»؛ فبعضُ «ج» ليس «أ».

الخامس: من جزئيّةٍ موجبةٍ صغرى و سالبةٍ كلّيّةٍ كبرى؛ ينتج سالبةً جزئيّةً: بعضُ «ب» «ج» و لا شيءَ من «ب» «أ»؛ فبعضُ «ج» ليس «أ».

السادس: من كلّيّةٍ موجبةٍ صغرى و سالبةٍ جزئيّةٍ كبرى؛ ينتج سالبةً جزئيّةً: كلُّ «ب» «ج» و بعضُ «ب» ليس «أ»؛ فبعضُ «ج» ليس «أ»؛ و هذا الضرب قد يورد خامساً و الأولىٰ أن يكونَ سادساً؛ لأنّه أخفىٰ ممّا تقدّم.

و أيضاً الشيخُ هٰهنا قدّم منتجاتِ الإيجاب علىٰ منتجاتِ السلب؛ و المشهور تقديمُ الضروبِ المركّبةِ من الكلّيّات؛ و هذا أولىٰ لكونها أجلىٰ.

قال:

النَّهْج الثامن
<في القياسات الشرطيّة و في توابع القياس>

إشارةٌ
<إلىٰ اقترانيّات الشرطيّات>

إنّا سنذكر بعضَ هذه و نخلّي عمّا ليس قريباً من الطبع منها بعد استيفائِنا جميعَ ذلك في كتاب *الشفاء* و غيرِه.

فنقول:[١] إنّ المتّصلاتِ قد تتألّف منها أشكالٌ ثلاثةٌ كأشكالِ الحمليّات و[٢] يشترك في تالٍ أو مقدّمٍ و يفترق في تال[٣] أو مقدّمٍ، كما كانتْ في الحمليّات تشترك في موضوعٍ أو محمولٍ و تفترق في موضوعٍ[٤] أو محمولٍ؛ و الأحكامُ تلك الأحكام.

أقول:

قد مرّ أنّ القياسات الشرطيّة إمّا أن تتألّفَ من:

[١.] متّصلتَين

[٢.] أو منفصلتَين

---

١. E: و نقول. ٢. A: – و. ٣. A: بتال.

٤. A: بموضوع.

[۳.]أو حمليٍّ و متّصلٍ

[٤.]أو حمليٍّ و منفصلٍ

[٥.]أو متّصلٍ و منفصلٍ.

فهذه خمسةُ أقسامٍ؛ و لم يذكر هٰهنا المركّبةَ من المنفصلات و المتّصلات، لبُعدِهما عن الطبع.

أمّا المركّبة من المتّصلات فقد تتألّف منها أشكالٌ ثلاثةٌ، كما في الحمليّات و تشترك المتّصلاتُ في تالٍ أو مقدّمٍ و تفترق بتالٍ أو مقدّمٍ، كما كانتْ في الحمليّات باعتبارِ الموضوعِ و المحمولِ؛ فإن كان الوسطُ تالياً للأصغر مقدّماً للأكبر فهو الشكلُ الأوّلُ؛ و إن كان بالعكس فهو الرابع؛ و إن كان تالياً فيهما فهو الثاني؛ و إن كان مقدّماً فيهما فهو الثالث؛ و حذف الرابعَ كما في الحمليّات لبُعدِه عن الطبع.

مثالُ الشكل الأوّل: كلّما كان «أ» «ب» فـ«ج» «د»؛ و كلّما كان «ج» «د»، فـ«هـ» «ر»؛ فينتج: كلّما كان «أ» «ب» فـ«هـ» «ر».

مثالُ الشكل الثاني: كلّما كان «أ» «ب» فـ«ج» «د»؛ و ليس البتّة إذا كان «ه» «ر» فـ«ج» «د»، ينتج: ليس البتّة إذا كان «أ» «ب» فـ«ه» «ر».

مثالُ الشكل الثالث: كلّما كان «ج» «د» فـ«أ» «ب»؛ و كلّما كان «ج» «د» فـ«هـ» «ر»، ينتج: قد يكون إذا كان «أ» «ب» فـ«هـ» «ر».

و شرائطُ الإنتاجِ في الأشكال و عددُ الضروب و النتائجُ و بيانُ ما يحتاج إلى البيان كما في الحمليّات؛ فإذا صدق مثلاً كلّما كان «أ» «ب» فـ«ج» «د» و ليس البتّة إذا كان «ه» «ر» فـ«ج» «د»، ينتج: ليس البتّة إذا كان «أ» «ب» فـ«ه» «ر» وإلاّ لَصدق: قد يكون إذا كان «أ» «ب» فـ«ه» «ر»؛ فنضمّه مع الكبرىٰ لِينتجَ من الأوّل: فلايكون إذا كان «أ» «ب» فـ«ج» «ب»؛ و قد كان كلّما كان «أ» «ب» فـ«ج» «د»؛ هذا خلفٌ؛ و يبيّن أيضاً بعكسِ الكبرىٰ؛ و كذا في ساير /33A/ الضروب يُمكن البيانُ بالخلفِ و بعكسِ إحدى المقدّمتَين؛ و يُمكن أيضاً بالافتراضِ في المقدّمات الجزئيّة.

قال:

و قد تقع الشركةُ بين حمليّةٍ و منفصلةٍ، مثل قولِك: «الإثنان عددٌ و كلُّ عددٍ إمّا زوجٌ و إمّا فردٌ»؛ و استخراجُ الأحكام في هذا ممّا سلف سهلٌ؛ و كذلك قد تشترك منفصلة مع حمليّات، مثل قولِك في[1] هذا المعنى: و ليكُن «أ» إمّا أن يكونَ «ب» و إمّا أن يكونَ «ج» و إما أن يكونَ «د» و كلُّ «ب» و «ج» و «د» فهو «ه»؛ فكلُّ «أ» هو «ه»؛ و استخراجُ الأحكام في هذا أيضاً ممّا سلف سهلٌ.

أقول:

أمّا المركّبُ من حمليّةٍ و منفصلةٍ: فإمّا أن تقعَ الحمليّةُ صغرى أو كبرى؛ فإن كانتْ صغرى فالمطبوع أن تكونَ المقدّمتان موجبتَين في الشكل الأوّل، كقولِنا: كلُّ «أ» «ب» و كلُّ «ب» إمّا «ج» و إمّا «د»، ينتج منفصلةً موجبةً كلّيّةً و هي: كلُّ «أ» إمّا «ج» و إمّا «د»؛ و تنعقد الأشكالُ الأربعةُ في هذا القسم مع صرفِها.

مثالُ الشكل الثاني في الضرب الأوّل: كلُّ «ج» «ب» و دائماً إمّا لا شيءَ من «أ» «ب» و إمّا لا شيءَ من «د» «ب»، ينتج: دائماً إمّا لا شيءَ من «د» «أ»؛ و إمّا لا شيءَ من «ج» «د»؛ و يُشترط أن تكونَ المنفصلةُ موجبةً مانعةَ الخلوّ أو حقيقيّةً و أجزاؤها كلّيّةً مخالفةً بالكيف للصغرىٰ.

مثالُ الشكل الثالث من الضرب الأوّل: كلُّ «أ» «ب» و دائماً كلُّ «أ» إمّا «ج» و إمّا «د»، ينتج: بعضُ «ب» إمّا «ج» إمّا «د»؛ هذا إذا كانت الحمليّة صغرى، أمّا إذا كـانتْ كـبرى فالمطبوع أن تكونَ الحمليّاتُ بعددِ أجزاء الانفصال؛ فهي:

[.١] إمّا أن تكونَ مشتركةً في المحمول أو لا؛ فإن كانتْ و كـانتْ أجـزاءُ المـنفصلة مشتركةً في الموضوع ينتج القياس حمليّةً و ينعقد علىٰ هيئة الأشكـال الثـلاثة؛ و هـو القياسُ المنقسمُ المسمّىٰ بـ«الاستقراء التامّ». مثالُ الضرب الأوّل من الشكل الأوّل: كلُّ «أ» إمّا «ب» و إمّا «ج» و كلُّ «ب» «د» و كلُّ «ج» «د»؛ فكلُّ «أ» «د»؛ و علىٰ هذا باقي الضروب.

---

١. A: ـ في.

مثالُ الضرب الأوّل من الشكل الثاني: كلُّ «أ» إمّا «ب» و إمّا «ج» و لا شيءَ من «د» «ب» و لا شيءَ من «د» «ج»، ينتج: لا شيءَ من «أ» «د».

و الشكل الثالث بعيدٌ عن الطبع؛

[۲.] و إمّا أن لم تكن الحمليّاتُ مشتركةً، فينتج منفصلةً، كقولِنا: دائماً إمّا «ب» و إمّا «ج» و كلُّ «ب» «د» و كلُّ «ج» «ه»، ينتج: دائماً «أ» إمّا «د» و إمّا «ه»؛ و بيانُ هذه الأقسامُ ظاهرٌ.

قال:

و قد تقترن الشرطيّةُ المتّصلةُ مع الحمليّة؛ و أقرب ما يكون من ذلك إلى الطبعِ أن تكونَ الحمليّةُ تشارك تالي المتّصلة الموجبة علىٰ أحدِ أنـحاءِ شركةِ الحمليّات؛ فتكون النتيجةُ متّصلةً مقدّمها ذلك المقدّم بعينه و تاليها نتيجة التأليف من التالي [۱] الذي كان مقترناً بالحمليّة؛ مثالُه: أنّه إن كان «أ» «ب»؛ فكلُّ «ج» «د» و كلُّ «د» «ه»؛ يلزم منه أنّه إن كان «أ» «ب»؛ فكلُّ «ج» «ه».

و عليك أن تعدَّ سايرَ الأقسام ممّا علمتَه؛ و قد يقع مثلُ هذا التأليفِ بين متّصلتَين تشارك إحديٰهما تالي الأخرىٰ إذا كان ذلك التالي متّصلاً أيضاً و يكون قياسُه هذا القياس.

فأمّا[۲] تتميمُ القول في الاقترانيّات الشرطيّة فلا يليق المختصرات.[۳]

أقول:

أمّا المركّبةُ من حمليّةٍ و متّصلةٍ: فإمّا أن تكونَ الحمليّةُ صـغرى أو كـبرى؛ و عـلى التقديرَين إمّا أن يشاركَ مقدّم المتّصلة أو تاليها؛ فهذه أربعةُ أقسامٍ؛ و تـنعقد الأشكـالُ الأربعةُ في كلِّ قسمٍ منها؛ و المطبوعُ من الأقسام الأربعة قسمان:

الأوّل: أن تكونَ الحمليّةُ كبرى ـ و هي مشاركةٌ لتالى المتّصلةِ ـ و المتّصلةُ مـوجبةً

---

۱. E: المثال.　　۲. E: و أمّا.

۳. A: فلا يليق هذا القياس فأمّا تتميم القول.

مقدّمها مقدّم المتّصلة و تاليها نتيجة التأليف بين التالي و الحمليّة.

مثالُ الضرب الأوّل من الشكل الأوّل: كلّما كان «أ» «ب» فكلُّ «ج» «د» و كلُّ «د» «ه»؛ ينتج: كلّما كان «أ» «ب»؛ فكلُّ «ج» «ه».

مثالُ الضرب الأوّل من الشكل الثاني: كلّما كان «أ» «ب» فكلُّ «ج» «د» و لا شيءَ من «ه» «د»؛ ينتج: كلّما كان «أ» «ب»؛ فلا شيءَ من «ج» «ه»؛ و على هذا القياسِ؛ و هذا القسم هو الذي ينحلّ إليه قياسُ الخلفِ كما سيجيء.

الثاني: أن تكون الحمليّةُ صغرى و الاشتراكُ أيضاً في التالي و المتّصلةُ موجبةً، كقولِنا: كلُّ «ج» «ب» و كلّما كان «ه» «ر»؛ فكلُّ «ب» «أ»؛ ينتج: كلّما كان «ه» «ر»؛ فكلُّ «ج» «أ».

و قد يتألّف القياسُ من متّصلتَين يكون المشتركُ جزءاً تامّاً من إحدى المقدّمتَين غيرَ تامٍّ من الأُخرىٰ؛ و ذلك إنّما يُتصوّر ان لو كان أحدُ طرفَي إحدى المقدّمتَين متّصلةً يكون أحدُ طرفَيها جزءاً تامّاً للمقدّمة الأُخرىٰ؛ و المطبوع أن يكونَ المشتركُ جزءاً غيرَ تامٍّ من تالي الصغرىٰ و المقدّمتان موجبتَين و تكون النتيجةُ متّصلةً من مقدّمِ الصغرى و نتيجةِ التأليف بين تالي الصغرىٰ و الكبرىٰ، كقولِنا: كلّما كان «أ» «ب»؛ فكلّما كان «ج» «د» فـ«ه» «ر» و كلّما كان «ه» «ر» كان «ج» «ط»؛ أنتج: كلّما كان «أ» «ب»؛ فكلّما كان «ج» «د» فـ«ج» «ط»؛ و حكمُ هذا الصنفِ حكمُ المؤلَّف من الحمليّة و المتّصلة؛ فتكون المتّصلةُ البسيطةُ مكانَ الحمليّة و المتّصلةُ الشرطيّةُ الجزئيّةُ مكانَ المتّصل؛ فحينئذٍ تكون أقسامُه أربعةً، كما في الحمليّة و المتّصلة؛ و هذا القسم هو الذي ينحلّ إليه الخلفُ في المتّصلات.

و بابُ الاقترانيّات الشرطيّة يستدعي زيادةَ أبحاثٍ و ذلك لايليق هٰهنا و مَن أراد ذلك فلْيطلب[1] في كتاب *القسطاس* و شرحِه.

قال:

[إشارةٌ]
<إلىٰ[2] قياس المساواة>

١. A: فيطلب. ٢. A: في.

أنّه ربّما عرّف من أحكام المقدّمات أشياء يسقط و بني[1] القياس علىٰ صورةٍ مخالفةٍ للقياس، مثل قولهم: «ج» مساوٍ لـ«ب»؛ و «ب» مساوٍ لـ«أ»؛ فـ«ج» مساوٍ لـ«أ». فقد أسقط عنه[2] «أنّ مساوي المساوي مساوٍ» و عدل بالقياس عن وجهِه من وجوبِ الشركة في جميع الأوسط إلىٰ وقوعِ الشركة في بعضِه.

أقول:

ربّما يعرف من جملة الأحكام التي تنبغى في القياس /33B/ حتّىٰ ينتجَ بالذات أشياءاً؛ فتسقط تلك الأشياء لشعورِ الذهنِ بها و هي القياس علىٰ هيئةٍ مخالفةٍ للقياسِ، كقولِهم: «ج» مساوٍ لـ«ب» و «ب» مساوٍ لـ«أ»؛ فيلزمه «ج» مساوٍ لـ«أ»؛ و قد أسقط عنه «أنّ مساوي المساوي مساوٍ» و بنى القياس علىٰ هيئةٍ ما كانت الشركة في إتمامِ الأوسط في بعضِه؛ لأنّ محمولَ المقدّمة الأولىٰ قولُنا: مساوٍ لـ«ب»؛ و موضوعَ الثانية «ب» لا مساوٍ لـ«ب»؛ و إنّما وجّه دخول المقدّمة الساقطة في هذا القياس فهو أن يُقالَ: «ج» مساوٍ لـ«ب» و كلُّ ما هو مساوٍ لـ«ب» فهو مساوٍ لمساوي «أ»؛ لأنّ «ب» مساوٍ لـ«أ»؛ ينتج: «ج» مساوٍ لمساوي «أ». ثمّ يقول: مساوي المساوي لـ«أ» مساوٍ لـ«أ»؛ ينتج: «ج» مساوٍ لـ«أ».

و زعم قومٌ من المتأخّرين أنّ المقدّمةَ الساقطةَ لاتنتظم مع هذا القياس انتظاماً بتكرّرِ الوسطِ و قد زادوا «ح» «ط» و تكلّفوا تكلّفاتٍ ركيكةً ذكرناها في *القسطاس*؛ و قد بيّنّا انتظامَها مع القياس بتكرّرِ الوسط؛ فلايُلتفت إلىٰ ما ذكروه.

و من هذا النوعِ قولُنا: «أ» ملزومٌ لـ«ب» و «ب» ملزومٌ لـ«ج»؛ فإنّه يلزمه: «أ» ملزومٌ لـ«ج» بواسطةِ قولِنا: «ملزومُ الملزوم ملزومٌ»؛ و كذا قولُنا: «أ» جزء لـ«ب» و «ب» جزء لـ«ج»؛ يلزمه: «أ» جزء لـ«ج»؛ لأنّ «جزء الجزء جزءٌ»؛ و علىٰ هذا؛ و يشابه هذا القياس مثل قولِنا: «الإنسانُ من النطفة و النطفةُ من العناصر؛ فالإنسانُ من العناصر»؛ و كذا «الدرّةُ في الحقّة و الحقّةُ في البيت» و أمثال هذه.

---

١. E: يبنى. ٢. A: منه.

قال:

إشارةٌ
<إلى القياسات الشرطيّة الاستثنائيّة >

القياسات الاستثنائيّة: إمّا أن توضعَ فيها متّصلةٌ و يُستثنىٰ إمّا عينُ مقدّمِها؛ فينتج عينَ التالي، مثل أن تقولَ:[١] «إنّه إن كانت الشمسُ طالعةً فالكواكبُ خفيّةٌ، لكنّ الشمس طالعة؛ فالكواكبُ خفيّةٌ» أو نقيضُ تاليها؛ فينتج نقيضَ المقدّم، مثل أن تقولَ: «ولكنّ الكواكب ليستْ بخفيّةٍ»؛ فينتج: «فالشمسُ ليستْ بطالعةٍ» و لاينتج غير ذلك.

أقول:

لمّا كان القياسُ الاستثنائيُّ هو ما كان النتيجةُ أو نقيضُها مذكوراً فيه بالفعل و لم يجزْ أن يكونَ ذلك عينَ مقدّمة؛ إذ الأوّل مصادرةٌ و الثاني ينافي الإنتاجَ؛ فيكون جزءَ المقدّمة و المقدّمةُ التي جزءُ قضيّةٍ فهي شرطيّةٌ ضرورةً؛ فتكون إحدىٰ مقدّمتَي هذا القياسِ شرطيّةً؛ و مجرّدُ الشرطيّة لايفيد ثبوتَ أحدِ جزئَيها أو نقيضَه، بل لابّد من وضعِ أحدِ جزئَيها أو رفعِه ليلزمَ منه الجزءُ الآخرُ أو نقيضُه؛ فالموضوع أو المرفوع قضيّةٌ أُخرىٰ و هي مقدّمةٌ ثانيةٌ للقياس و هي بمنزلةِ الأوسط في الاقترانيّات؛ فالقياسُ الاستثنائيُّ مركّبٌ من شرطيّةٍ و مقدّمةٍ أُخرىٰ وضع أو رفع؛ و الشرطيّة إمّا متّصلةٌ أو منفصلةٌ؛ فإن كانتْ متّصلةً فيجب أن تكونَ موجبةً لزوميّةً و حينئذٍ يفيد استثناءُ مقدّمِها ثبوتَ تاليها و استثناءُ نقيضِ تاليها نقيضَ مقدّمِها وإلاّ لبطل اللزومُ، كقولِنا: «إن كانت الشمسُ طالعةً فالكواكبُ خفيّةٌ»؛ فإن قلنا: «لكنّ الشمس طالعةٌ»، ينتج: «أنّ الكواكب خفيّةٌ» و إن قلنا: «لكنّ الكواكب ليستْ بخفيّةٍ»، ينتج: «أنّ الشمسَ ليستْ بطالعةٍ»؛ و لايلزم من استثناءِ التالي ثبوتُ المقدّم و لا نقيضُه؛ و لا من استثناءِ نقيضِ المقدّم نقيضُ التالي و لا ثبوتُه؛ لجوازِ أن يكونَ التالي أعمّ من المقدّم، كقولِنا: «إن كان هذا إنساناً فهو حيوانٌ»؛ فإذا قلنا: «لكنّه حيوان» لاينتج: «أنّه إنسانٌ» و لا «أنّه لاإنسان»؛ و كذا إذا قلنا: «لكنّه ليس بإنسانٍ» لايلزم منه

---

١. A: ـ أن تقول.

«أنّه ليس بحيوانٍ» و لا «أنّه حيوانٌ».

فعُلم أنّ:

ـ الشرطيّة الموضوعة في القياس الاستثنائيّ إذا كانتْ متّصلةً لا ينتج إلّا ثبوت التالي و انتفاء المقدّم.

ـ و المتّصلة السالبة لا تفيد شيئاً؛ إذ لا ربطَ بين طرفَيها؛ فلا يلزم من وضعِ شيءٍ منها و لا من رفعِه ثبوتُ آخر أو رفعُه؛ و يصدق القياسُ مع صدقِ النتيجة تارةً و مع كذبِها أُخرىٰ.

و أيضاً لا تفيد الموجبة الاتّفاقيّة؛ إذ ثبوتُ التالي معلومٌ قبل القياسِ و لا يُمكن استثناءُ نقيضِ التالي؛ لأنّ التالي في الاتّفاقيّ يجب أن يكونَ محقَّقاً و بتقديرِ استثنائِه لا يفيد نقيضَ المقدّم؛ إذ لا ربطَ بين الطرفَين.

قال:

أو توضع فيها منفصلةٌ حقيقيّةٌ و يُستثنىٰ عينُ ما يتّفق منها؛ فينتج نقيضَ ما سواها، مثل: «أنّ هذا العددَ إمّا تامٌّ و إمّا زائدٌ و إمّا ناقصٌ؛[1] لكنّه تامٌّ»؛ فينتج نقيضَ ما بقي أو يُستثنىٰ نقيضُ ما يتّفق منها؛ فينتج عينَ ما بقي ـ واحداً كان أو كثيراً ـ مثل: «أنّه ليس بتامٍّ؛ فهو إمّا زائدٌ أو ناقصٌ» حتّىٰ يستوفي الاستثنائات؛ فيبقي قسمٌ واحدٌ أو توضع فيها منفصلةٌ غيرُ حقيقيّة؛ فإمّا أن تكونَ مانعةَ الخلوّ فقط؛ فلا تنتج إلّا استثناء النقيض لعينِ الآخر، مثل قولِهم: «إمّا أن يكونَ هذا في الماء و إمّا أن لا يغرق؛ لكنّه غرق؛ فهو في الماء؛ لكنّه ليس في الماء فهو لم يغرق»؛ و مثل قولِهم: «إمّا أن لا يكون هذا حيواناً و إمّا أن لا يكون نباتاً؛ لكنّه حيوانٌ؛ فليس بنباتٍ أو لكنّه نباتٌ؛ فليس بحيوانٍ»؛ و إمّا أن تكون المنفصلةُ من الجنس الذي الفرض فيه منعُ الجمعِ فقط و يجوز أن ترتفعَ الأجزاءُ معاً؛ و قومٌ يسمّونها الغير التامّة الانفصال أو العناد؛ فحينئذٍ إنّما ينتج فيها استثناءَ العين و[2] يكون النتيجةُ

---

١. E: إمّا ناقص و إمّا زائد.　　٢. E: ف

نقيضَ الباقي فقط[١]، مثل قولِك[٢]: «إمّا أن يكونَ هذا حيواناً و إمّا أن يكونَ شجراً» في جوابِ مَن قال: «هذا حيوان شجر».

أقول:

و إن كانت الشرطيّةُ منفصلةً: فإمّا أن تكونَ حقيقيّةً أو مانعةَ الخلوّ أو /34A/ مانعةَ الجمع.

[١.] فإن كانتْ حقيقيّةً أنتج استثناءُ عينِ أيِّ جزءٍ كان نقيضَ ما سواه واحداً كان أو كثيراً و استثناءُ نقيضِ الجزءِ كان عينَ ما سواه، كقولِنا: «هذا العددُ إمّا تامٌّ أو زائدٌ أو ناقصٌ؛ لكنّه تامٌّ؛ فلايكون زائداً و لا ناقصاً» أو «ليس بتامٍّ فهو إمّا زائدٌ أو ناقصٌ» أو «ليس بتامٍّ و لا زائدٍ؛ فهو ناقصٌ».

[٢.] و إن كانت المنفصلةُ مانعةَ الخلوّ ينتج استثناءُ نقيضِ أيِّ جزءٍ كان عينَ الآخر وإلاّ لجازَ الخلوُّ؛ و لا يفيد استثناء عينِ شيءٍ منها؛ لجوازِ اجتماعِ جزئَيها و عدم اجتماعهما، كقولِنا: «إمّا زيدٌ في الماء أو لم يغرق».

[٣.] و إذا كانت المنفصلةُ مانعةَ الجمع ينتج استثناءُ كلِّ جزءٍ نقيضَ الباقي؛ لامتناعِ الاجتماع؛ و لا يلزم من استثناء نقيضٍ شيءٌ؛ لجوازِ خلوِّ الآخر أو عدمِ خلوِّها.

و إنّما قال: «في جواب مَن قال: هذا حيوان شجر»؛ لأنّ مانعةَ الجمع في الأكثر يقع جواباً لهذا السؤالِ تحقيقاً أو تقديراً.

و «العدد التامّ» ما يكون مجموعُ أجزائه مساوياً كالستّةِ؛ و «الزائد» ما يزيد أجزاؤه كالإثنى عشر؛ و «الناقص» كالثمانيةِ؛ و أجزاءُ العدد ما يعدّه من الصحاح.

قال:

إشارةٌ

<إلىٰ قياس الخلف>

قياسُ الخلفِ قياسٌ مركّبٌ من قياسَين: أحدهما اقترانيّ و الآخر استثنائيّ. مثالُه:[٣] إن لم يكن قولُنا «ليس كلُّ «ج» ب» صادقاً، فقولُنا: «كلُّ «ج» ب»

---

١. E: ـ فقط.　٢. E: قولنا.　٣. E: + قولنا.

صادقٌ و كلُّ «ب» «د»، علىٰ أنّها مقدّمةٌ صادقةٌ[١] بيّنةٌ لا شكَّ فيها أو تبيّنتْ بقياسٍ ينتج منه إن لم يكن قولُنا: «ليس كلُّ «ج» ب» صادقاً؛ فـ«كلّ «ج» د». ثمّ نأخذ هذه النتيجةَ و نستثنىٰ نقيضَ المحال و هو تـاليها؛ فـنقول: «لكن ليس كلُّ «ج» د»؛ فينتج نقيضَ المقدّم و هو «أنّه ليس قولُنا: ليس كلُّ «ج» «ب» صادقاً، بل هو صادقٌ».

و أمّا أنّ القياس المستقيم الحمليّ كيف يرجع إلى الخلفِ و الخـلفَ كيف يرجع إليه؟ فهو بحثٌ آخر يلاحظ[٢] الحال ممّا ينعقد بين التالي و بين الحمليّة؛ و لسنا نحتاج إليه الآن؛ و مدارُه علىٰ أخذِ نقيضِ النتيجة المحالة و تـقريبُه مـع المـقدّمة الصـادقة التـي لا شكَّ فـيها؛ فـينتج نـقيضَ المقدّم[٣] المحال علىٰ حالِه.

أقول:

قياسُ الخلفِ مركّبٌ من قياسَين: أحدهما اقترانيّ و الآخر استثنائيّ، كما تقول: «قولُنا: ليس «ج» «ب» صادقٌ؛ إذ لو لم يصدق لَصدق قولُنا: كلُّ «ج» «ب» و كلّ «ب» «د» علىٰ أنّها مقدّمةٌ صادقةٌ بيّنةٌ بنفسها أو مبرهَنةٌ؛ فينتج قـولنا: لو لم يكـن ليس كـلُّ «ج» «ب» صادقاً؛ فكلُّ «ج» «د».

و هذا قياسٌ اقترانيٌّ مركّبٌ من متّصلةٍ و حمليّةٍ مشاركة لتاليها ثمّ يُستثنىٰ نقيضُ تالي هذه النتيجةِ علىٰ أنّ التاليَ محالٌ، كما تقول: لكن ليس كلُّ «ج» «د»؛ فينتج نقيضَ مقدّمِها؛ لأنّ المقدّمَ كان قولنا: لو لم يكن ليس كلُّ «ج» «ب» صادقاً؛ و هذا هو القياس الاستثنائيّ.

و يُمكن ردُّ المستقيم الحمليّ إلى الخلفِ ؛ و هو أن يُقالَ: لو لم تصدق النتيجةُ لَصدق نقيضُها؛ فنضمّه إلىٰ إحدى المقدّمتَين لينتجَ نقيضَ الأُخرىٰ، كما يُقال في الضرب الأوّل من الشكل الثاني ـ و هو قولُنا: «كلُّ ج ب و لا شيءَ من أ ب» ـ: لو لم يصدق «لا شيءَ من ج أ» لَصدق «بعضُ ج أ» و «لا شيءَ من أ ب» صادقٌ؛ فيلزم منها «بـعضُ ج ليس ب»؛ فصدق قولُنا: لو لم تصدق النتيجةُ لَصدق «بعضُ ج ليس ب»؛ و هو باطلٌ، لِصدقِ نقيضِه و

---

١. A: ـ صادقةٌ.　　٢. E: ملاحظ.　　٣. A: ـ المقدّم.

هو قولُنا: «كلُّ ج ب».

و لا فائدةَ في قولِه «الحمليّ»؛ لأنّ القياس المستقيم الشرطيّ أيضاً يرجع إليه.

و أمّا ردُّ الخلفِ إلى المستقيم فهو أن يؤخذَ نقيضُ المحال اللازم لنقيضِ النتيجة و يُضمّ إلى المقدّمة الصادقة لينتجَ المطلوبَ؛ فالمحال في المثال المذكور قولُنا: «بعضُ ج ليس ب» و نقيضُه «كلُّ ج ب» و هو عينُ الصغرىٰ؛ فنضمّه مع الكبرىٰ لينتجَ المطلوبَ و هو «لا شيءَ من ج أ» و هو نقيضُ المحال الذي هو نقيضُ النتيجة؛ و لمّا كان المحالُ اللازمُ لنقيضِ المطلوب هو النتيجةُ الحاصلةُ من تالي المتّصلة و الحمليّة كان ردُّ الخلفِ إلى المستقيم يلاحظ الحال ممّا ينعقد بين التالي و الحمليّة.

قوله: «مداره» أي مدار ردِّ الخلفِ إلى المستقيم.

قوله: «علىٰ أخذِ نقيضِ النتيجة المحالة» لِما عرف [من] أنّ المحالَ هو النتيجة الحاصلة.

قوله: «بين الحمليّة» ليس بجيّدٍ، لِما ذكرنا[ه من] أنّه يجوز ذلك من الشرطيّة.

«الخلف»: الكلام الرديّ؛ و قيل: إنّما سُمّي هذا القياسُ به، لأنّه تالي المطلوب من خَلْفه أي من ورائه الذي هو نقيضُه.

قال:

النَّهْج التاسع[1]
فيه بيان قليل للعلوم البرهانيّة

إشارةٌ
<إلىٰ أصناف قياسات من جهة موادّها و إيقاعها للتصديق>

«القياساتُ البرهانيّةُ» مؤلَّفةٌ من المقدّمات الواجب قبولُها؛ فإن كانتْ ضروريّةً يستنتج[2] منها الضروريّ علىٰ نحوِ ضرورتِها[3] أو ممكنةً يستنتج[4] منها الممكن.

و «الجدليّةُ» مؤلَّفةٌ من المشهورات و التقريريّات[5] كانتْ واجبةً أو ممكنةً.

و «الخطابيّةُ» مؤلَّفةٌ من المظنونات و المقبولات التي ليستْ بمشهورةٍ و ما يشبههما كيف كانتْ و لو[6] ممتنعة.

و «الشعريّة»[7] مؤلَّفةٌ من المقدّمات المخيَّلة من حيث يعتبر[8] تخيّلها كانتْ صادقةً أو كاذبةً؛ و بالجملة مؤلَّفة[9] من المقدّمات من حيث لها هيئةٌ

---

١. E: + و.
٢. A: فينتج.
٣. A: ضروريتها.
٤. A: ـ يستنتج.
٥. A: التقريرية.
٦. E: + كانت.
٧. A: الشعريات.
٨. A: تصير.
٩. A: يولف.

و تأليفٌ تستقبلها[١] النفسُ بما فيها من المحاكاة، بل و من الصدق؛ فلا مانعَ من ذلك و يروّجه الوزنُ.

أقول:

أصنافُ القياسات ـ من جهةِ موادِّها و إيقاعِها للتصديق ـ خمسةٌ؛ لأنّ إفادةَ القياس: إمّا لغيرِ التصديق و هو «الشعريّ»؛ إذ هو يفيد التخيّلَ و التعجّبَ أو للتصديق؛ فإن لم يكن جازماً فهو «الخطابيّ» وإلّا فإن لم يعتبر كونه حقّاً فهو «الجدل» إن اُعتبر مع ذلك عمومُ اعترافِ الناس أو الخصم و كان كذلك؛ و «الشغب» إن اُعتبر و لا يكونِ كذلك؛ و إن اُعتبر كونُ التصديق حقّاً فإن كان كذلك في نفس الأمر فهو «البرهان» وإلّا فـ«السفسطة».

[١.] فالبرهان هو قياسٌ مؤلَّفٌ من مقدّماتٍ صادقةٍ ضروريّةً كانتْ أو وجوديّةً /34B/ لإنتاجِ نتيجةٍ موافقةٍ لها في الضرورة و الوجود و الإمكان.

[٢.] و القياسات الجدليّة مولَّفةٌ من المشهورات و التقريريّات؛ و هي التي يسلّمها المخاطبُ كما مرّ، سواء كانتْ واجبةً أو ممكنةً أو ممتنعةً؛ لأنّ الغرض من القياسات الجدليّة إلزامُ الخصمِ أو دفعُ الإلزام؛ و صورها جاز أن تكونَ منتجةً بحسب التسليم قياساً كان أو استقراءاً أو تمثيلاً.

[٣.] و القياسات الخطابيّة مؤلَّفةٌ من المظنونات و المقبولات التي ليستْ بمشهورةٍ و المشهورات في بادئ الرأي التي يشبه المشهوراتِ الحقيقيّةَ ـ حقّةً كانتْ أو باطلةً ـ و يشترك الجميعُ في كونها مُقنِعةً؛ و جاز أن تكونَ صورُها منتجةً بحسب الظنّ الغالب قياساً كان أو استقراءاً أو تمثيلاً؛ إذ غايةُ هذه القياساتِ الإقناعُ.

[٤.] و القياسات الشعريّة مؤلَّفةٌ من المقدّمات المخيَّلة من حيث هي مخيَّلةٌ سواء كانتْ مصدَّقاً بها أو لا و سواء كانتْ صادقةً أو لا.

و بالجملة تؤلّف من مقدّماتٍ من حيث لها هيئةٌ و تأليفٌ تتأثّر النفسُ عنها لِما فيها من المشابهةِ أو غيرِها؛ فإنّ مجرّدَ الصدقِ ربّما يقتضي ذلك التأثّرَ؛ و يروّجها الوزنُ؛ لأنّه أيضاً مشابهةٌ مّا.

---

١. E: ليستقبلها.

و اليونانيّون[١] ما اعتبروا الوزنَ في حدّ الشعرِ و اقتصروا علی التخيّل؛ و محدّثوا المنطقيّين اعتبرو[ه]؛ و الجمهور ما اعتبروا إلاّ الوزن و القافية.

قال:

و لا يُلتفت إلیٰ ما يُقال من أنّ البرهانيّةَ واجبةٌ؛ و الجدليّةَ ممكنةٌ أكثريّةٌ؛ و الخطابيّةَ ممكنةٌ مساويةٌ لا ميلَ فيها و لا ندرةَ؛ و الشعريّةَ كاذبةٌ ممتنعةٌ؛ فليس الاعتبارُ بذلك و لا أشار إليه صاحبُ المنطق.

و أمّا السوفسطائيّة فإنّها هي التي تستعمل المشبّهة و تشاركها في ذلك الممتحنة المجرّبة علیٰ سبيل التغليط؛ فإن كان التشبيهُ بالواجبات و نحو استعمالها يُسمّیٰ صاحبُها «سوفسطائيّاً» و إن كان بالمشهورات يُسمّیٰ صاحبها «مُشاغباً مُمارياً»؛ و المشاغب بإزاءِ الجدليّ و السوفسطائيّ بإزاء الحكيم.

أقول:

قال قومٌ من المنطقيّين: «إنّ «البرهان» يتألّف من الواجبات؛ و «الجدل» من الممكنات الأكثريّة؛ و «الخطابة» من الممكنات المتساوية التي ليستْ بالأكثريّة و لا نادرة؛ و «الشعريّة» من الممتنعات» و ليس كذلك؛ فإنّ البرهان قد يتألّف من الممكنات ـ كما مرّ ـ و الشعريّة من المقدّمات الصادقة، بل الاعتبار ما ذكرنا[ه]؛ و أيضاً هذا ما ذكره صاحبُ المنطق؛ فهو قولٌ مبتدعٌ.

ثمّ القياس المركّب من المقدّمات المشبَّهة إن كانت المقدّماتُ مشبّهةً بالواجبات سُمّي القياسُ «سفسطةً» و يُسمّیٰ صاحبُها «سوفسطائيّاً» و تندرج فيها القياساتُ المغالطيّةُ التي يمتحن بها و يجرّب علیٰ سبيل التغليط؛ و إن كانت المقدّماتُ مشبَّهةً بالمشهورات سُمّي القياسُ المركّبُ منها «شغباً» و يُسمّیٰ صاحبُها «مشاغبياً» و هي في مقابلةِ الجدل، كما أنّ السوفسطائيّ في مقابلةُ الحكيم؛ لأنّ الشغبَ مشابهٌ للجدل و السفسطةَ للبرهان.

---

١. A: اليونانيين.

قال:

إشارةٌ

<إلى القياسات و المطالب البرهانيّة >

كما أنّ المطالبَ في العلوم قد تكون عن ضرورةِ[١] الحكم و قد تكون عن إمكانِ الحكم و قد تكون عن وجود غير ضروريّ مطلق كما قد يتعرّف من حالات اتّصالات الكواكب و انفصالاتها؛ و كلّ جنسٍ تخصّه مقدّماتٌ و[٢] نتيجةٌ؛ فالمُبرهنُ ينتج الضروريَّ من الضروريِّ و غيرَ الضروريّ من غيرِ الضروريّ خلطاً أو صريحاً؛ فلايُلتفت إلىٰ مَن يقول: «إنّه لايستعمل المُبرهنُ إلّا الضروريّاتِ أو[٣] الممكناتِ الأكثريّةَ دون غيرِها»، بل إذاأراد أن يُنتج صدقَ ممكنٍ أقلّيٍّ استعمل الممكنَ الأقلّيَّ[٤] و يستعمل في كلِّ بابٍ ما يليق به؛ و إنّما قال ذلك مَن قال من محصّلي الأوّلين علىٰ وجهٍ غفل عنه المتأخّرون و هو أنّهم قالوا: «إنّ المطلقَ الضروريَّ [قد] يُستنتج في البرهانِ من الضروريّاتِ[٥] و في غيرِ البرهان قد يُستنتج من غيرِ الضروريّات» و لميرد به[٦] غير هذا أو[٧] أراد أنّ صدقَ مقدّماتِ البرهان في ضرورتِها أو إمكانِها أو إطلاقِها صدقُ ضروريٌّ.

أقول:

المطالبُ في العلوم ثلاثةٌ: «الضروريّ» و «الممكن» و «الوجوديّ اللاضروريّ المطلق» أي لا يكون مع الضرورة[٨] الذاتيّة أصلاً؛ و هذا غير المطلقة العامّة؛ فإنّها قد توجد مع الضرورة الذاتيّة.

مثال الأوّل و الثاني ظاهرٌ؛ و مثال الثالث كاتّصالاتِ الكواكبِ و انفصالاتِها؛ فإنّها

---

١. A: ضرورية.
٢. A: ـ و.
٣. E: و.
٤. E: – استعمل الممكن الأقلي.
٥. هامش E: في البرهان إلاّ من الضروريات.
٦. A: ـ به.
٧. E: و.
٨. A: الضرورية.

لاتدوم مادامت الكواكب، بل هي وجوديّةٌ غيرُ ضروريّة بالإطلاق و إن كانتْ ضروريّةً بحسب الوقت؛ و لكلِّ قسمٍ منها موادُّ مخصوصةٌ منتجةٌ له؛ فالضروريُّ يُستنتج من الضروريِّ و غيرُ الضروريِّ من غيرِ الضروريّ؛ و ليس المراد بذلك أنّ القياسَ المنتجَ للضروريّ يجب أن يكونَ جميعُ مقدّماتِه ضروريّةً، بل المراد أنّه يجب أن يكونَ فيه ضروريٌّ سواء كان الجميع أو بعضها؛ لِما مرّ [من] أنّ الصغرى المطلقةَ مع الكبرى الضروريّةِ تنتج ضروريّةً في الأوّل و الثالث و كذا الممكن مع الضروريّ علىٰ رأيِ الشيخِ؛ و كذا المراد في المنتج لغير الضروريّ.

و ذهب قومٌ من المتأخّرين [إلىٰ] أنّ مقدّماتِ البرهان و نتائجَه لاتكون إلاّ ضروريّة؛ و ذهب بعضُهم إلىٰ أنّ الممكناتِ الأكثريّةَ أيضاً قد تقع فيها؛ و هذا غيرُ ملتفتٍ إليه، بل الحقُّ ما ذكر [من] أنّ مقدّماتِ كلِّ مطلوبٍ يجب أن تناسبَه؛ فالممكنُ الأقلّيُّ يُستنتج من الممكنِ الأقلّيِّ و الممكنُ الأكثريُّ /35A/ من الممكنِ الأكثريِّ و الضروريُّ من الضروريِّ و غيرُ الضروريِّ من غيرِ الضروريّ على التفسير التي مرّ ذكرُه.

و الممكنُ الأقلّيُّ كوجودِ الإصبعِ الزائدةِ للإنسان

و الأكثريُّ كوجودِ اللِّحْيةِ للرجل

و المساوي كالأذكارِ للحيوان

و أقلّيُّ الوجود أكثريُّ العدم.

ثمّ الممكنةُ تكون ضروريّةً إذا كان المطلوبُ نفسَ إمكانِ الحكم؛ و حينئذٍ يكون الإمكانُ محمولاً لا جهة؛ و إنّما فهم المتأخّرون ذلك الرأيَ من قولِ أرسطو و غيرِه؛ لأنّهم قالوا: «إنّ المبرهنَ يستنتج المطلوبَ الضروريَّ في البرهان من الضروريّاتِ؛ و في غيرِ البرهان قد يستنتج من غيرِ الضروريّات» و ليس مرادُهم ما فهموا، بل مرادُهم إمّا ما يُفهم من ظاهرِ قولِهم فقط أو أنّ المبرهنَ لايستعمل إلاّ ما يكون ضروريَّ الصدق سواء كان ضروريّاً أو ممكناً أو وجوديّاً.

قال:

و إذا قيل في كتاب *البرهان*: «الضروريّ» فيُراد به ما يعمّ الضروريَّ الموردَ في كتب *القياس* و ما يكون ضروريّةً مادام الموضوع موصوفاً بما وُصف به لا الضروريّ الصرف؛ و قد[١] يُستعمل في مقدّماتِ البرهان المحمولُ الذاتيُّ[٢] على الوجهَين[٣] اللّذَين فسّر عليهما الذاتيّة[٤] في المقدّمات.

أقول:

المراد بـ«الضروريّ» في كتاب *البرهان* ما يعمُّ الضرورةَ الذاتيّةَ و الوصفيّةَ؛ و هو الذي تكون نسبةُ المحمول إلى الموضوع إيجابيّةً أو سلبيّةً ضروريّةً مادام وصف الموضوع، سواء كانت الضرورةُ دائمةً بدوامِ الذات أو لا؛ و في كتاب *القياس* الضرورة الذاتيّة.

و يجب أن تكونَ محمولاتُ مقدّماتِ البرهان ذاتيّةً لموضوعاتِها علىٰ أحد الوجهَين المذكورَين في أوّل الكتاب و هو أن تكونَ مقدّمةً للموضوع أو لاحقةً له من جوهرِه.

و ذهب قومٌ من الأقدمين [إلىٰ] أنّ شرائطَ مقدّماتِ البرهان خمسةٌ:

[١.] أن يكونَ أقدم من نتائجِها بالطبع ليكونَ عللاً لها.

[٢.] أن يكونَ أقدم منها عند العقل، أي يكون أعرف ليكونَ عللاً للتصديق.

[٣.] أن تكون محمولاتُها ذاتيّةً لموضوعاتِها بإحدى المعنيَين.

[٤.] أن تكون ضرورتُه إمّا بحسب الذات أو الوصف.

[٥.] أن تكون محمولاتُها محمولةً علىٰ جميعِ أفرادِ موضوعاتِها في جميع الأزمنة حملاً أوّليّاً، أي بلا وسطٍ أعمّ أو أخصّ.

و الشيخُ اقتصر علىٰ ذكرِ شرطَين منها؛ و سنذكر الأوّلَ و الثانيَ في أقسام البرهان و الخامسُ غيرُ شرط؛ إذ المطالب قد تكون جزئيّةً مطلقةً.

قال:

و أمّا في المطالب فإنّ الذاتيّاتِ المقوِّمةَ لاتُطلب البتّة؛ و قد عرفتَ ذلك و

---

١. A: – قد. ٢. E: المحمولات الذاتية. ٣. E: + الأوّلين.

٤. A: الذاتي.

عرفتَ خطأ مَن يخالف فيه؛ و إنّما تُطلب الذاتيّاتُ بالمعنى الآخر.

أقول:

يعني يجوز استعمالُ المقدّمات التي محمولاتُها ذاتيّةٌ بإحدى المعنيَين في القياساتِ المنتجةِ للمطالب، لكن لايجوز أن يكونَ المطلوبُ بالبرهان ما محمولُه ذاتيٌّ لموضوعِه، يعني المقوِّم؛ لأنّ مقوِّمَ الشيء يستحيل أن يكونَ مجهولَ الثبوت له؛ و إذا لم يكن مجهولَ الثبوت لايكون مطلوباً بالبرهان.

و زعم قومٌ أنّه جاز أن يُطلبَ بالبرهان؛ لأنّ كونَ النفسِ أو الصورةِ جوهراً من المطالب البرهانيّة مع أنّ الجوهرَ جنسٌ لهما.

و أيضاً يقولون: الجسمُ محمولٌ على الإنسان؛ لأنّه محمولٌ على الحيوانِ المـحمولِ على الإنسان.

و أجاب الشيخُ بأنّ هذا «الطلب» بالمعنى الآخر:

أمّا الأوّل: فلأنّ جوهريّةَ النفس إنّما يُطلَب عند تصوّرِ النفسِ لا من حيث ماهيّتِها، بل من حيث إنّها شيءٌ يتصرّف في الجسم و يصدر عنها أثرٌ فيه؛ و الجوهرُ ليس جنساً لهذا المفهومِ من حيث هو هذا المفهوم، بل لِما صدق عليه هذا المفهومُ؛

و أمّا الثاني: فليس المطلوبُ ثبوتَ الجسم للإنسان، بل لِمّيّةَ ثبوتِه.

هذا ما ذكره؛ و الحاصل من الجوابِ الأوّلِ الاعترافُ بأنّ الماهيّةَ إذا كانتْ متصوّرةً لا بكُنهِ حقيقتِها جاز أن يُطلَب ثبوتُ ذاتيّاتِه لها بالبرهان؛ و لو كانتْ متصوّرةً بكُنهِ حقيقتِها فلا.

قال:

إشارةٌ[1]

إلىٰ مقدّمات العلوم و موضوعاتها[2]

---

١. E: ـ إشارة.

٢. E: في مقدّمات العلوم و موضوعاتها و في بعض النسخ إشارة إلى الموضوعات و المبادی و المسائل فی العلوم.

و لكلٍّ واحدٍ من العلوم شيءٌ أو أشياءُ متناسبةٌ [فيه] يُبحث عن أحوالِه أو[١] أحوالِها؛ و تلك الأحوال هي الأعـراضُ الذاتـيّةُ له؛ و يُسـمّى الشـيءُ[٢] موضوعَ ذلك العلم مثل المقادير للهندسة.

أقول:

و لكلِّ علمٍ [١.] موضوعٌ و [٢.] مبادئ و [٣.] مسـائل؛ إذ كلُّ علمٍ فُرض فـلابدّ و أن تختصَّ به أحكامٌ يكون المقصودُ منه تلك الأحكامَ و هي «المسـائلُ»؛ و المسائل لابدّ و أن تتوقّفَ علىٰ أشياء كالأوّليّاتِ و غيرِها من الضروريّات و بعضِ المـبرهنات العـامّة كبطلانِ الدورِ و التسلسلِ و أمثال ذلك؛ و هي «المبادئ»؛ و المسائلُ لابدّ و أن تكـونَ متناسبةً متعلّقةً بشيءٍ واحدٍ أو أشياء متناسبة؛ فذلك الشيءُ أو الأشياءُ «موضوعُ» ذلك العلمِ.

و وجهُ الحصر: أنّ ما يتعلّق بذلك العلمِ إن كان ممّا يُبحث عن عوارضِه الذاتيّةِ فـهو «الموضوع»؛ و إن لم يكن فإن كان مقصوداً بالذات في ذلك العلمِ فهو «المسـائل»؛ وإلّا فـ«المبادئ».

فموضوعُ كلِّ علمٍ شيءٌ أو أشياءُ متناسبةٌ يُبحث في ذلك العلم عن عوارضِه الذاتيّةِ، مثال ما يكون شيئاً واحداً كالمقدارِ للهندسة؛ فإنّ المهندسَ يبحث عن عوارضِه الذاتيّةِ؛ و العددِ للحسابِ؛ فإنّ المحاسِبَ يبحث عن عوارضِه الذاتيّةِ. مثال ما يكون [المـوضوعُ] أشياءاً متناسبةً كبدنِ الإنسانِ و أجزائِه و الأدويةِ و الأغذيةِ للطبّ؛ فإنّ الطبيبَ يبحث عن عوارضِها الذاتيّةِ و هي متناسبةٌ من حيث كونِها منسوبةً إلى الصحّةِ التي هي الغايةُ من الطبّ؛ و إنّما سُمّي ذلك الشيءُ أو الأشياءُ بـ«الموضوع»؛ لأنّ موضوعاتِ مسـائلِ ذلك العلم يرجع إليه أو إلىٰ أنواعِه أو إلىٰ أعراضِه الذاتيّةِ؛ و قد مرّ معنى الأعراض الذاتيّة في أوّل الكتاب.

قال:

و لكلِّ علمٍ مبادئ و مسائل؛ فالمبادئُ هي الحدودُ و المقدّماتُ /35B/ التي منها تؤلّفُ قياساتُه؛ و هذه المقدّماتُ إمّا واجبةُ القبول و إمّا مسلَّمةٌ علىٰ

---

١. E: عن احواله و عن. ٢. A: – الشيء.

سبيلِ حُسنِ الظنّ بالمعلّم تصدّر في العلوم، و إمّا[١] مسلَّمةٌ في الوقت إلىٰ أن يتبيّنَ و في نفسِ المتعلّم تشكّكٌ فيها؛ و الحدودُ فمثل الحدود التي تورَد لموضوعِ الصناعةِ و أجزائِه و جزئيّاتِه إن كانتْ و حدودِ أعراضِه الذاتيّةِ؛ و هذه أيضاً تصدّر في العلوم؛ و قد تجمع المسلّماتُ ـ علىٰ سبيلِ حُسنِ الظنّ بالمعلّم[٢] ـ و الحدودُ في اسم الوضع؛ فتُسمىٰ «أوضاعاً»، لكنّ المسلَّمات منها يخصّ[٣] باسم «الأصل الموضوع»؛ و المسلَّمات على الوجه الثاني تُسمّىٰ «مصادرات»؛ و إذا كان لعلمٍ مّا أُصولٌ موضوعةٌ فلابدّ من تقديمِها و تصديرِ العلم بها؛ و أمّا الواجب قبولُها فعن تعديدِها استغناءٌ لكنّها ربّما خُصّصتْ بالصناعة و صُدّرت في جملةِ المقدّمات؛ و كلُّ أصلٍ موضوعٍ في علمٍ فإنّ البرهانَ عليه من علمٍ آخر.

أقول:

قد مرّ أنّ لكلِّ علمٍ [١.] موضوعاً و [٢.] مبادئ و [٣.] مسائل.

[١.] و قد عرف معنى الموضوع.

[٢.] و أمّا المبادئ: فهي الأشياءُ التي يبنى مباحث ذلك العلم عليها؛ و هي:

ـ إمّا تصوّراتٌ و هي: تعريفُ موضوعِ ذلك العلمِ و أجزاءِ الموضوع و جزئيّاتِه ـ إن كانتْ [له] أجزاءٌ و جزئيّاتٌ ـ كالمقدار للهندسة؛ فإنّ له جزئيّاتٍ و هي الخطُّ و السطحُ و الجسمُ التعليميُّ؛ و تعريفُ أعراضِها الذاتيّةِ.

ـ و إمّا تصديقاتٌ و هي: المقدّماتُ التي تؤلّف منها قياساتُ ذلك العلمِ أو تنتهي إليها قياساتُه؛ و تلك المقدّماتُ إمّا واجبةُ القبول أو غيرُ واجبةِ القبول؛ و الواجبة القبول إمّا عامّةٌ كالأوّليّاتِ، كقولِنا: «الشيءُ إمّا أن يكونَ و إمّا أن لايكون»؛ و يُسمّىٰ أمثالُ ذلك «متعارفة»؛ أو خاصّةٌ بعلمٍ أو علمَين، كقولِنا: «المقاديرُ المتساويةُ لمقدارٍ واحدٍ متساويةٌ»؛ فإنّه خاصٌّ بالهندسةِ و الحسابِ؛ و غير واجبة القبول إمّا يُسلّمها المتعلّمُ علىٰ سبيلِ الظنّ أو يسلّمها في الوقتِ إلىٰ أن يتبيّنَ و يكون في نفسِ المتعلّم شكٌّ و إنكارٌ؛ و

---

١. E: في العلوم أو. ٢. A: - بالمعلّم. ٣. E: يختصّ.

الأوّل يُسمّىٰ «أُصولاً موضوعةً» و الثاني «مصادرات»؛ و قد يجمع الأوّليّ و الحدود في اسم الوضع فيسمّىٰ «أوضاعاً»؛ و لابدّ من تقديمِ الأوضاع في العلوم؛ و الواجب القبول كثيرةٌ منها عامّةٌ و منها خاصّةٌ بعلمٍ أو علمَين كما مرّ؛ فإن كانتْ خاصّةً فيجب أن يوضعَ في جملةِ المبادئ؛ و الأصولُ الموضوعةُ إنّما يُبرهَن عليها في علمٍ آخر.

[٣.] و أمّا المسائل: فهي القضايا التي يشتمل العلمُ عليها و يُطلَب الدليلُ عليها في ذلك العلم؛ و موضوعاتُ تلك المسائلِ قد مرّ أنّها إمّا موضوعُ العلم أو أنواعِه أو أعراضِها الذاتيّةِ؛ و أمّا محمولاتُها فجاز أن تكونَ مقوِّمةً لموضوعاتِها إذا لم يكن الموضوعُ متصوَّراً بحقيقتِه. أمّا إذا كان، فلا؛ و قد مرّ ذلك في الفصل السابق.

قال:

إشارةٌ[١]

<إلىٰ نقل البراهين[٢] و تناسب العلوم>

إعلمْ أنّه إذا كان موضوعُ علمٍ مّا أعمّ من موضوع علمٍ آخر إمّا علىٰ وجه التحقيق و هو أن يكونَ أحدُهما ـ و هو الأعمّ ـ جنساً للآخر و إمّا علىٰ أن يكونَ الموضوعُ في أحدِهما قد أُخذ مطلقاً و في الآخر مقيَّداً بحالةٍ خاصّةٍ؛ فإنّ العادةَ قد جرتْ بأن يُسمّىَ الأخصُّ «موضوعاً تحت الأعمّ». مثالُ الأوّلِ علمُ المجسّمات تحت علمِ الهندسة؛ و مثالُ الثاني علمُ الأُكَر المتحرّكة تحت علمِ الأُكَر؛ و قد يجتمع الوجهان في واحدٍ؛ فيكون أولىٰ باسم «الموضوع تحته»[٣] مثل علم المناظر تحت علمِ الهندسة؛ و ربّما كان موضوعُ علمٍ مّا مبائناً لموضوعِ علمٍ آخر لكنّه يُنظر فيه من حيث أعراض خاصّة بموضوعِ ذلك العلم؛[٤] فيكون أيضاً موضوعاً تحته، مثل الموسيقي تحت علمِ الحساب.

---

١. A: ـ إشارة.
٢. A: في نقل البراهين؛ E: في نقل البرهان.
٣. A: الوضع تحت.
٤. E: خاصة لموضوع ذلك.

أقول:

العلوم إمّا [١.] متداخـلةٌ أو [٢.] مـتناسبةٌ أو [٣.] مـتبائنةٌ؛ و ذلك يـتعلّقُ بـتداخـلِ موضوعاتِها و تناسبِها و تبائنِها، فإن كانتْ موضوعاتُها:

[١.] متداخلةً ـ أي يكون بعضُها أعمّ من البعض ـ تسمّىٰ تلك العلومُ «متداخلةً»، سواء كان العمومُ جنسيّاً ـ و هو أن يكونَ العامُّ جنساً للخاصّ ـ أو غـيرَ جـنسيٍّ بأن يـؤخذَ الموضوعُ في أحدِ العلمَين مطلقاً و في الآخرِ مع عرضٍ ذاتيٍّ أو يكون مـوضوعُ أحـدِ العلمَين من حيث الأعراض خاصّةً بموضوعِ الآخر أو يكون العامُّ عرضاً عامّاً للخاصّ؛ و يُسمّى العلمُ الخاصُّ «موضوعاً تحت العلم العامّ».

مثالُ الجنسيّ: علمُ المجسّمات و علمُ الهندسة؛ فإنّ الأوّلَ موضوعه تحت الثـاني و ذلك لأنّ موضوعَ المجسّماتِ الجسمُ التعليميُّ و موضوعَ الهندسةِ المـقدارُ؛ و المـقدارُ جنسٌ للجسم التعليميّ.

مثالُ المقيّد و المطلق: مثل علمِ الأُكَر المتحرّكة الموضوع تحت عـلم الأُكَـر؛ فـإنّ موضوعَ الأوّلِ الكُرةُ المتحرّكةُ و موضوعَ الثاني الكُرة.

ـ و قد يجتمع الوجهان ـ أي الجنسيّ و التي مع عرض ذاتيّ ـ في مـوضوعٍ واحـدٍ؛ فيكون العلمُ الخاصُّ أولىٰ بأن يُطلقَ عليه أنّه موضوعٌ تحت العلم العامّ من الخاصّ الذي يكون موضوعُه خاصّاً بأحد الوجهَين و هو مثلُ علمِ المناظر؛ فإنّ موضوعَه أخصّ من موضوعِ علم الهندسة بالوجهَين؛ لأنّ موضوعَه الخطوطُ[١] المفروضةُ في سطح مـخروط النور المتّصل بالبصر؛ فهذه الخطوطُ نوعٌ من المقدار؛ و أيضاً مع عرض ذاتيّ و هو كونُها مع النور المتّصل بالبصر.

مثالُ ما يكون موضوعُ أحدِ العلمَين من حيث أعـراض خـاصّة بـموضوعِ الآخـر: الموسيقي و الحساب؛ فإنّ موضوعَ الموسيقي النغمُ من حيث تُعرض لها نسبٌ عـدديّةٌ مقتضيةٌ لتأليفِ النسب؛ و النسب العدديّة أعراضٌ خاصّةٌ بالعدد الذي هو موضوعُ عـلم الحساب؛ فيندرج الموسيقيُ تحت علم الحساب مع تبائن موضوعهما؛ و ذلك لأنّ /36A/

١. A: الخط.

النغمَ إذا بُحث فيها عن النسبِ العدديّةِ فلابدّ و أن يُعتبرَ فيها ضربٌ من التعدّد؛ فكأنّـها فُرضتْ عدداً مخصوصاً؛ فيندرج بهذا الاعتبارِ تـحت العـدد الذي هـو مـوضوعُ عـلم الحساب.

مثالُ ما يكون العامُّ عرضاً عامّاً: كالمقدار و الوجود؛ فإنّ الأوّلَ موضوعُ الهندسة و الثاني موضوعُ الفلسفة الأولىٰ، أي الإلهيّ.

هذا إذا كانت الموضوعاتُ متداخلةً.

[٢.] أمّا إذا لم تكن [متداخلةً] فإن كانتْ واحدةً لكنِ يتعدّد بالاعتبارِ أو كانتْ أشياءاً لكنّها تشترك في البحث أو تندرج تحت جنسٍ واحدٍ سُمّيتْ «متناسبةً».

[٣.] و إلّا فـ«متبائنةً».

مثالُ ما يكون واحداً و يتعدّد بالاعتبارِ: أجرامُ العالَم؛ فإنّها من حيث الشكلِ موضوعةٌ للهيئة و من حيث الطبيعة للسماءِ و العالَمِ من الطبيعيّ.

مثالُ ما يكون متناسبةً لكن تشترك في البحث: كموضوعَي الطبّ و الأخـلاق؛ فـإنّ موضوعَ الطبّ بدنُ الإنسان من حيث إنّه يصحّ و يمرض؛ و مـوضوعَ الأخـلاق نـفسُ الإنسان من حيث صدورِ الأفعالِ عنها؛ و هما متبائنان، لكن يشتركان في البحث عـن القُوىٰ الإنسانيّةِ.

مثالُ ما تكون متبائنةً لكن تندرج تحت جنسٍ واحدٍ: كموضوعَي الهندسة و الحساب؛ فإنّ المقدارَ و العددَ مندرجان تحت الكمّ.

مثالُ ما تكون الموضوعاتُ متبائنةً: كالطبيعيِّ و الحسابِ؛ فإنّ موضوعَ الأوّل الجسمُ من حيث إنّه يتحرّك و يسكن؛ و موضوعَ الثاني العددُ.

قال:

> و أكثرُ الأصول الموضوعة في العلمِ الجزئيِّ الموضوع تحت غيرِه إنّـما يصحّ في العلمِ الكلّيِّ الموضوع فوقه علىٰ أنّه كثيراً مّا يصحّ مبادئُ العلم الكلّيِّ الفوقانيِّ في العلم الجزئيّ السفلانيّ؛ و ربّما كان علمٌ فوق علمٍ و تحت آخر و ينتهي إلى العلم الذي موضوعُه الموجود من حيث هو موجودٌ

و يبحث عن لواحقِه الذاتيّةِ و هو العلم المسمّىٰ بـ«الفلسفة الأولىٰ».

أقول:

العلمُ السفلانيُّ يُسمّى جزئيّاً بالقياس إلى الفوقانيّ و الفوقانيُّ كلّيّاً بالقياس إليه؛ و أكثرُ الأُصول الموضوعة في العلم الجزئيّ المحتاجة إلى البيان يكون مسائل العلم الكلّيّ يتبيّن فيه، كقولِنا: «الجسمُ مركّبٌ من هيولى و صورة» و «العلل أربعٌ»؛ فإنّها من مبادئ الطبيعيّ و من مسائل الفلسفة الأولىٰ ـ أي العلم الإلهيّ ـ و قد يكون بالعكس من ذلك؛ فإنّ امتناعَ تأليفِ الجسم من أجزاء لا تتجزّىٰ من مسائل الطبيعيّ و من مبادئ الفلسفة الأولىٰ لإثباتِ الهيولىٰ لكن يُشترط في هذا أن لا تكون مسئلةُ السفلانيّ مبنيّةً علىٰ ما يتبيّن بها في الفوقانيّ لئلاّ يلزمَ الدورُ.

و قد تترتّب العلومُ في الخصوص و العموم إلىٰ أن تنتهيَ إلىٰ [ما] موضوعه أعمّ الموضوعات كالطبّ الأخصّ من الطبيعيّ الأخصّ من الفلسفة الأولىٰ عن عوارضِه الذاتيّةِ كالواحدِ و الكثيرِ، و الواجبِ و الممكنِ، و القديمِ و الحادثِ، و العلّةِ و المعلولِ، و البسيطِ و المركّبِ، و غيرِها.

و أمّا نقلُ البرهان من علمٍ إلىٰ علمٍ آخر فعلىٰ وجهَين:

أحدهما: أن تتبيّنَ الأُصولُ الموضوعةُ التي وضعتْ في علمٍ مّا بالبراهين التي ذكرتْ عليها في العلم الذي كانتْ تلك الأُصولُ مسائلَه، كما يُبيّن تركّبُ الجسمِ من الهيولىٰ و الصورة في العلم الطبيعيّ بالبرهان الذي ذكر عليه في الفلسفة الأولىٰ.

الثاني: أن ينقلَ البرهان من العلم العامّ إلى العلم الخاصّ ، كنقلِ البراهين الهندسيّة إلىٰ مسائلِ علم المناظر و براهينِ الحساب إلى الموسيقي.

قال:

إشارةٌ

<إلىٰ برهان لمّ و برهان إنّ >

إعلمْ[١] أنّ الحدَّ الأوسطَ إن كان هو السبب في نفس الأمر لوجودِ الحكم ـ و هو نسبةُ أجزاءِ النتيجة بعضها إلىٰ بعض ـ كان البرهانُ برهانَ «لِمٍّ»؛ لأنّه يُعطي السببَ في التصديق بالحكمِ و يُعطي السببَ في وجودِ الحكم؛[٢] فهو مطلقاً معطٍ للسبب؛ و إن لميكن كذلك، بل كان سبباً للتصديقِ فقط؛ فأعطى اللِّمّيّةَ في التصديق و لميعط اللِّمّيّةَ في الوجود فهو المسمّىٰ «برهان إنٍّ»؛ لأنّه دلّ علىٰ إنّيّةِ الحكمِ في نفسه دون لِمّيّتِه.[٣]

أقول:

الأوسطُ في البرهان لابدّ و أن يكونَ علّةً لتصديقِ الحكم؛ فإن كان مع ذلك علّةً لنسبةِ الأكبرِ إلى الأصغرِ في نفس الأمر ـ سواء كانت النسبةُ بالحملِ أو اللزومِ أو العنادِ أو بسلبِ أحدِ هذه الثلاثة ـ يُسمّىٰ «برهان لِمٍّ»؛ لأنّه يعطي اللِّمّيّةَ؛ أي سببَ التصديق و سببَ الحكم في نفس الأمر؛ فيكون برهانُ لِمٍّ معطياً للعلّة مطلقاً؛ أي في الذهنِ و العينِ؛ و إن كان الأوسطُ علّةً للتصديق فقط يُسمّىٰ «برهان إنٍّ»؛ لأنّه حينئذٍ دلّ علىٰ إنّيّتِه ـ أي ثبوتِه ـ في نفس الأمر دون لِمّيّتِه.

قال:

فإن كان الأوسطُ في برهانِ إنٍّ مع أنّه ليس بعلّةٍ لنسبةِ حدَّي النتيجةِ هو معلولٌ لنسبةِ حدَّي النتيجة لكنّه أعرف عندنا سُمّي «دليلاً». مثالُ ذلك قولُك: «إن كان كسوفٌ قمريٌّ موجوداً[٤] فالأرضُ متوسّطةٌ بين الشمس و القمر، لكنّ الكسوفَ القمريَّ موجودٌ؛ فإذن الأرضُ متوسّطةٌ».

و اعلمْ أنّ الاستثناءَ كالحدّ الأوسط و قد بُيّن التوسّطُ بالكسوف الذي هو معلولٌ للتوسّط؛ و الذي هو برهانُ لِمٍّ أن يكون الأمرُ بالعكس؛ فيبيّن[٥] الكسوفُ ببيانِ توسّطِ الأرض؛ و أنت يُمكنك أن تقيسَ قياساً حمليّاً

---

١. E: ـ اعلم.
٢. E: بالحكم يعطي اللمّية في التصديق و وجود الحكم.
٣. E: + في نفسه.
٤. A: ـ موجوداً.
٥. E: فيتبيّن.

من القياسَين[1] بحدودٍ مشتركةٍ وليكن الحدّ الأصغر «محموماً» و الحدّان الآخران «قشعريرة غارزة ناخسة» و «حُـمّى غِبّ»؛ و المـعلول[2] مـنهما القشعريرة.

أقول:

الأوسطُ في برهانِ إنٍّ و إن كان علّةً للتصديقِ لكن قد يكون معلولاً لنسبةِ الأكبر إلى الأصغر في نفس الأمر و قد يكون هو و النسبةُ كِلاهما معلولَي علّةٍ واحدةٍ؛ فإن كان معلولاً و يكون أعرف من العلّة يُسمّى البرهانُ «دليلاً». مثالُه في المتّصلة، كقولِنا: /36B/ «إن كان القمرُ منخسفاً فالأرض متوسّطةٌ بين الشمس و القمر، لكنّ القمرَ منخسفٌ؛ فإذن الأرضُ متوسّطةٌ».

و الاستثناء في القياسات الاستثنائيّة كالحدِّ الأوسطِ في الاقترانيّات. فقد بُيّن التوسّطُ بالخسوفِ و الخسوفُ هو معلولُ التوسّط و أعرف منه؛ و إن بُيّن الخسوفُ بتوسّطِ الأرض صار برهانَ لمٍّ، كقولِنا: «إن كان الأرضُ متوسّطةً بينهما فالقمرُ منخسفٌ، لكنّها متوسّطةٌ؛ فالقمرُ منخسفٌ».

ـ فإن أُريد مثال برهان لِمٍّ و برهان إنٍّ في القياس الحمليّ الاقترانيّ فيُجعل الأصـغرُ «الشخص الذي له حُمّى» و الأوسط و الأكبر «قشعريرة غارزة ناخسة» و «حُمّى غِبّ» و المعلول منهما «القشعريرة».

ـ فإذا أُريد برهان لِمٍّ يقول: «هذا الشخص له قشعريرةٌ ناخسةٌ غارزةٌ؛ لأنّ له حُـمّى غِبّ».

ـ و إن أُريد برهان إنٍّ يقول: «هذا الشخص له حُمّى غِبّ؛ لأنّ له قشـعريرة غـارزة ناخسة».

و هٰهنا بحثٌ؛ و هو أنّ حُمّى غِبّ الذي هو حرارةٌ غريبةٌ فاشيةٌ في الأعـضاء التـي يقارن و يعود في كلِّ يومَين مرّةً واحدةً ليس بعلّةٍ للقشعريرةِ، بل هما معلولا علّةٍ واحدةٍ و هي الصفراء المتعفّنة خارج العروق؛ فالصواب أنّ مثالَ برهانِ لِمٍّ قولُنا: «هذا الشخصُ له

---

١. E: القبيلتين.　　٢. A: معلول.

حُمّى غِبّ؛ لأنّه متعفّن الصفراء خارج العروق.»

ـ و مثالُ الدليل قولُنا: «هذا الشخصُ متعفّن الصفراء خارج العروق؛ لأنّ له حُمّى غِبّ.»

ـ و مثال غير الدليل من برهانِ إنّ ـ و هو أن يكونا معلولَي علّةٍ واحدةٍ ـ ما ذكر في الكتاب.

و اعلمْ أنّ الوسطَ المعلولَ في برهان إنّ إنّما يفيد أن لو علم تساوي المعلول للعلّةِ وإلاّ لَما أفاد؛ إذ يجوز تعدّدُ العللِ لمعلولٍ واحدٍ كالذبحِ و التحنيقِ و أنواعِ الأمراض المهلكة للموتِ؛ فلايفيد قولُ القائل «هذا الشخصُ مذبوحٌ؛ لأنّه ميّتٌ».

قال:

و اعلمْ أنّه لا سواء قولك: «إنّ الأوسطَ علّةٌ لوجودِ الأكبر مطلقاً أو معلولٌ له[١] مطلقاً» و قولك: «إنّه علّةٌ أو معلولٌ لوجودِ الأكبر في الأصغر»؛ و هذا ممّا يغفلون عنه، بل يجب أن تعلمَ أنّه كثيراً مّا يكون الأوسطُ معلولاً للأكبر لكنّه علّةٌ لوجودِ الأكبر في الأصغر.

أقول:

كونُ الأوسطِ علّةً لوجودِ الأكبر مطلقاً أو معلولاً له مطلقاً غيرُ كونِه علّةً أو معلولاً لنسبةِ الأكبرِ إلى الأصغرِ؛ و المرادُ في «برهان لِمّ» و «برهان إنّ» هو المعنى الثاني؛ لأنّ الغرضَ من البرهان إثباتُ نسبةِ الأكبر إلى الأصغرِ لا إثباتُ وجودِ الأكبر أو عدمِه في نفسالأمر؛ و هذا ممّا غفل عنه الأقدمون؛ فإنّهم زعموا أنّ الأوسطَ في برهان لِمٍّ علّةٌ لوجودِ الأكبر مطلقاً و في برهان إنٍّ[٢] معلولٌ له مطلقاً؛ و ليس العبرةُ بهذا، بل بما ذكرنا[ه]؛ و ربّما يكون الأوسطُ معلولاً للأكبر في نفسالأمر و يكون علّةً لنسبةِ الأكبر إلى الأصغر، كقولِنا: «الحجرُ طالبٌ للمركزِ»؛ لأنّ له ثقلاً و الثقل علّةٌ لنسبةِ الأكبر إلى الأصغر و معلولٌ لطبيعةِ طالبِ المركز؛ و لايجوز أن يكونَ الأوسطُ في برهان إنٍّ مع كونه معلولاً لنسبةِ

---

١. E: ـ له. ٢. A: + ان.

الأكبر إلى الأصغر علّةً لوجودِ الأكبر وإلّا يلزم تقدّمُ وجودِ الأكبر في الأصغر علىٰ وجودِه مطلقاً؛ و هو محالٌ.

و اعلمْ أنّ الوسطَ في «برهان لمٍّ» يقع كلُّ واحدٍ من العلل الأربع:

[١.] أمّا الفاعليّة في الحمليّة و اللزوميّة فكما مرّ و في المنفصلة، فكقولِنا: «إمّا أن تكونَ الأرضُ متوسّطةً بين النيّرين أو لايكون القمرُ منخسفاً، لكنّ الأرضَ متوسّطةٌ بينهما؛ فيكون القمرُ منخسفاً».

[٢.] و أمّا المادّيّة فكقولِنا: «البدنُ جسمٌ مختلفُ الأجزاء؛ لأنّه من العناصر».

[٣.] و أمّا الصوريّة فكقولِنا: «الماءُ بسيطٌ؛ لأنّه كُريٌّ».

[٤.] و أمّا الغائيّة فكقولِنا: «الطواحنُ عريضةٌ؛ لأنّها لجودةِ المضغ».

و هذه الأقسامُ جاز أن يجعل لزوميّةً و عناديّةً، كما يُقال: «إن كان الماءُ كُريّاً فهو بسيطٌ، لكنّه كُريٌّ بالطبع فهو بسيطٌ» أو يقال: «الماءُ إمّا كُريٌّ بالطبع أو ليس ببسيطٍ، لكنّه كُريٌّ بالطبع؛ فهو بسيطٌ.»

و في هذه الأقسامِ إذا بُدّل الوسطُ بالأكبر يصير البرهانُ برهانَ إنٍّ و يقع الوسط فيه كلُّ واحدٍ من المعلولات الأربع.

قال:

إشارةٌ

<إلى المطالب>

من أُمّهات المطالب «مطلبُ هل الشيء موجودٌ مطلقاً؟» أو «موجودٌ بحالٍ كذا؟»؛ و الطالب به يطلب أحدَ طرفَي النقيض.

و منها «مطلب ما هو الشيء؟»؛ و قد يطلب به ماهيّة ذات الشيء و قد يطلب به ماهيّة مفهومِ الاسم المستعمل.

و لابدّ من تقديمِ مطلب ما الشيء علىٰ مطلب هل الشيء إذا لم يكن ما يدلّ عليه الاسمُ المستعملُ حدّاً للمطلوب مفهوماً؛ و كيف كان فإنّ

المطلوبَ فيه شرحُ الاسم؛ فإذا صحّ للشيء وجودٌ صار ذلك بعينه حدّاً لذاته أو رسماً إن كان فيه تجوّزٌ.

أقول:

المطالبُ العلميّةُ تنقسم إلىٰ أصولٍ و إلىٰ فروعٍ.

[١.] فالأصولُ هي الكلّيّة التي لا يقوم غيرُها مقامَها؛ و تُسمّىٰ بـ«الأُمّهات».

[٢.] و الفروع هي الجزئيّة المندرجة تحت الأُمّهات؛ و يوجد من الأُمّهات ما يقوم مقامَها.

أمّا الأُمّهات فأربع: [١.] مطلب «ما» و [٢.] «هل» و [٣.] «أيّ» و [٤.] «لِمَ».

[١.] أمّا «مطلب هل»: فإمّا بسيطٌ أو مركّبٌ.

ـ و البسيط هو الذي يُطلب به وجودُ الشيء أو عدمُه مطلقاً، مثل «هل زيدٌ موجود؟»

ـ و المركّب هو الذي يُطلب به وجودُ الشيء بحالٍ كذا، مثل «هل زيدٌ موجودٌ في الدار؟»

و الطالب بـ«مطلب هل» ـ سواء كان بسيطاً أو مركّباً ـ يطلب أحدَ طرفَي النقيضِ.

[٢.] و أمّا «مطلب ما»: فإمّا يُطلب به ماهيّةُ ذات الشيء الموجود، كما يُقال: «ما الإنسان؟» و يُجاب بالحدِّ و بالرسمِ أيضاً عند الاضطرارِ أو يُطلب [به] ماهيّةُ مفهومِ الاسم المستعمَل، كما يُقال: «ما الخلأ؟» أي ماهيّة مفهوم هذا الاسم؛ و يُجاب بتفصيلِ ما دلّ عليه اللفظُ إجمالاً؛ و الأوّل يُسمّىٰ /37A/ «تعريفاً بحسب الحقيقة» و الثاني «تعريفاً بحسب الاسم»؛ و الثاني بعينه يصير حدّاً لذاته أو رسماً أي تعريفاً بحسب الحقيقة إن صحّ وجودُ المعرّف في الخارج، كما إذا قلنا ـ في جواب مَن يقول: «ما الخلأ؟» ـ: «إنّه أبعادٌ مجرّدةٌ عن المادّة»، كان ذلك تعريفاً بحسب الاسم؛ فإذا تبيّن أنّ الخلأ موجودٌ صار ذلك التعريفُ بعينه تعريفاً بحسب الحقيقة.

و لابدّ من تقدّمِ «مطلب ما» الذي يُطلب به ماهيّةُ مفهومِ الاسم علىٰ مطلبَي هل؛ لأنّ طلبَ وجودِ الشيء مطلقاً أو بحالٍ كذا متأخّرٌ عن فهمِ معنى الاسم، لكن إذا لم يكن ما دلّ عليه الاسمُ المستعمَلُ حدّاً مفهوماً للمطلوب؛ إذ لو كان لَما كان «مطلبُ ما» مقدّماً؛ فإنّ

المطلوب منه شرحُ معنى الاسم؛ فإذا كان معنى الاسم مشروحاً؛ فلايحتاج إليه، كما يُقال: «هل النقطة موجودةٌ؟» فإنّه حينئذٍ يتقدّم عليه «ما النقطة؟» أمّا إذا قيل «هل [الذي] يُشار إليه و لاينقسم موجود؟» فلايحتاج إلىٰ «مطلبِ ما».

و إنّما قال: «حدّاً مفهوماً»؛ إذ لو كان حدّاً غيرَ مفهومٍ يحتاج إليه، كما يُقال: «هل شيءٌ ذو وضعٍ لاينقسم موجودٌ؟» فإنّه يحتاج إلىٰ شرحِ معنى الوضع.

و إنّما قال: «عن مفهوم ماهيّة الاسم» و لم يقل «عن مفهوم الاسم»؛ لأنّ السؤال بذلك يصير لغويّاً، بل هو يسأل عن تفصيلِ ما دلّ عليه الاسمُ إجمالاً.

قال:

و منها «مطلب أيّ شيءٍ؟»[1] و يُطلب به تمييزُ الشيء عمّا عداه؛ و منها «مطلب لِمَ الشيء؟» و كأنّه يُسأل عمّا هو الحدُّ الأوسطُ إذا كان الغرضُ حصولَ التصديق بجوابِ[2] هل فقط أو يُسأل عن ماهيّةِ السبب إذا كان الغرضُ ليس هو حصول التصديق بذلك فقط و كيف كان، بل يُطلب سببُه في نفس الأمر؛ و لا شكَّ في أنّ هذا المطلبَ بعد هل في المرتبة[3] بالقوّة أو بالفعل.

أقول:

[٣.]أمّا «مطلب أيّ شيء؟»: فهو أيضاً يُعدّ من الأُمّهات؛ فإنّ الشيءَ إذا كان مندرجاً مع غيرِه تحت شيءٍ آخر يحتاج إلىٰ تمييزِه عن ذلك الغيرِ؛ و إنّما يطلب التميز بـ«أيّ شيءٍ هو؟»؛ فالمطلوب بـ«أيّ» التمييزُ عمّا عداه بذاتيّاتِه أو بعوارضِه.

و قيل: «مطلب أيّ» من الفروع؛ لأنّ «مطلب ما» يغني عنه؛ إذ هو يطلب المشتركَ و المميّزَ جميعاً.»

---

١. A: + و هو أيضاً ممّا يعدّد من أُصول المطالب.
و قد صرّح الخواجة أيضاً في بعض النسخ عقيب هذا بهذه العبارة: «و هو أيضاً ممّا يعدّ من اصول المطالب.»
راجع: شرح الإشارات و التنبيهات، ج ١، ص ٣١١.
٢. A: لجواز.
٣. E: بعد هل بالمرتبة.

و الأقرب أنّه من الأُصول؛ لأنّ بعد الجواب عمّا هو بحسب الشركة يتعيّن أيّ لطلبِ تمييزِ كلٍّ واحدٍ من مختلفات الحقائق بالفصول أو الخواصّ؛ و لا يقوم غيرُه في هذا المقام.

[٤.] و أمّا «مطلب لِمَ؟»: فهو أيضاً علىٰ قسمَين:

أحدهما: ما يُطلب به الحدُّ الأوسطُ إذا كان الغرضُ حصولَ التصديق بجوابِ هل فقط، كما يُقال: «هل الشخصُ متعفّنُ الأخلاط؟» فإن قيل: «نعم!» قيل: «لِـمَ؟» أي مـا عـلّةُ التصديقِ؟ فيُقال في جوابِه: «لأنّه محمومٌ».

الثاني: ما يُطلب [به] سببُ نسبةِ الأكبر إلى الأصغر في نفس‌الأمر و لا يكون الغرضُ حصولَ التصديق فقط، كما يُقال: «هل هذا الشخصُ محمومٌ؟» فإن قيل: «نـعم!» قـيل: «لِمَ؟» أي ما علّةُ التصديق؟ فيُقال في جوابِه: «لأنّه متعفّنُ الأخلاط».

و الأوّل جوابُه بما يكون الحدُّ الأوسطُ في برهان «إنٍّ»؛ و الثاني يكون جوابُه بما يكون الحدُّ الأوسطُ في برهان «لِمٍّ».

و «مطلب لِمَ» بعد مطلبَى هل ـ إمّا بالفعل أو بالقوّة ـ؛ لأنّ السؤالَ بـ«لِمَ» يكون بعد الحكمِ ـ إمّا بالفعل أو بالقوّة ـ؛ و الحكمُ يكون بعد السؤالِ بـ«هل» ـ إمّا بالفعل أو بالقوّة ـ مثالُ ما بالفعل كما مرّ؛ و مثالُ ما بالقوّة كما يُقال: «لِمَ يكون الشخصُ محموماً؟»؛ فـإنّه يتضمّن الحكمَ بكونِ الشخصِ محموماً و السؤال عنه بـ«هل» بالقوّة.

و قيل: «مطلب لِمَ» أيضاً من الفروع؛ لأنّ «مطلب ما» يغني عنه؛ إذ يقوم مقامَه، كقولِنا: «ما الذي هو العلّة؟»؛ فعلىٰ هذا الرأيِ تنحصر الأُمّهاتُ في «ما» و «هل»؛ فـ«ما» للتصوّرِ و «هل» للتصديق.

قال:

و من المطالبِ أيضاً «كيف الشيء؟» أو «أين الشيء؟» و «متى الشيء؟»[1]؛ و هي مطالب جزئيّة ليستْ من الأُمّهات، بل تنزّل أن تُعدَّ فيها؛ و يُستغنى عنها كثيراً بمطلب هل المركّب إذا فطن لذلك الكيف و الأين[2] و

---

١. A: – متى الشيء. ٢. E: الأين و الكيف.

المتىٰ؛ و لم تعلم نسبته إلى الموضوع المطلوب حاله [1]؛ فإن لم يفطن لذلك لم يقم ذلك المطلبُ [2] مقامَ هذا و كان مطلباً خارجاً عمّا عُدّ.

أقول:

أمّا الفروع فمثل: «كيف الشيء؟» و «أين الشيء؟» و «متى الشيء؟»؛ و «كم» و «متىٰ» فإنّهما مطالب جزئيّة بالقياس إلى المطالب [3] المذكورة و لا يعمّ فائدتها؛ فإنّ ما لا كيفيةَ له لا يُسأل عنه بـ«كيف» و ما ليس بأينيٍّ لا يُسأل عنه بـ«أين» و كذا في الغير؛ و لذلك يُنزّل عن أن تُعدَّ في الأُصول و يُستغنى عنها بمطلب هل المركّب إذا كان المسؤولُ عنه متصوَّرَ الماهيّة مجهولَ الانتساب إلى الموضوع؛ فيُقال: «هل زيدٌ أسود؟»، «هل في الدار؟»، «هل هو الآن؟» و إن لم يكن للمسئول عنه متصوّراً لم يقم مطلبُ هل المركّب مقامَ هذا.

و تكون هذه المطالبُ خارجةً عمّا عُدّ من الأمّهات.

و فيه نظرٌ؛ إذ لا يلزم من عدمِ كونها داخلةً في «مطلب هل» كونُها خارجةً عن الأُمّهات؛ إذ هي داخلةٌ تحت «مطلب أيّ»؛ إذ يصحّ أن يُقال: «أيّ كيفيّةٍ له؟»، «في أيِّ مكانٍ هو؟»، «في أيِّ وقتٍ هو؟» و علىٰ هذا.

---

۱. E: ـ حاله. ۲. A: الطلب. ۳. A: مطالب.

قال:

النَّهج العاشر
في القياسات[1] المغالطيّة

إنّ الغلطَ يقع إمّا بسببٍ[2] في القياس و هو أن يكونَ المدّعى قياساً ليس بقياسٍ في صورتِه و هو أن لايكون علىٰ سبيلِ شكلٍ منتج؛ أو يكونَ قياساً في صورتِه ولكن[3] ينتج غيرَ المطلوب و[4] قد وضع فيه ما ليس بعلّةٍ علّة؛ أو لايكون قياساً بحسب مادّتِه؛ أي أنّه بحيث إذا اعتُبر[5] الواجبُ في مادّتِه اختلّ أمرُ صورتِه؛ و إذا سلّم ما فيه على النحو الذي قيل كان قياساً ولكنّه غير واجب تسليمه؛ فإذا روعيَ فيه تشابهُ أحوالِ الأوسط[6] في المقدّمتَين و أحوالُ الطرفَين فيهما مع النتيجة لم‌يجب تسليمُه؛ فلم‌يكن قياساً واجبَ القبول و إن كان قياساً في صورتِه /37B .

أقول:

الغلطُ في القياس: إمّا أن يكونَ بالنسبة إلى النتيجة أو لا بالنسبة إليها؛ و الذي لايكون بالنسبة إليها إمّا أن يكونَ في نفسِ القياس أو في مقدّماتِه؛ و الذي يكون في نفسِ القياس

---

١. E: القياس.　　٢. E: لسبب.　　٣. E: لكنّه.

٤. E: إذ.

٥. A: + ما ليس بعلّة علّة أو لايكون قياساً بحسب مادّته أي أنّه بحيث إذ اعتبر.

٦. E: الوسط.

إمّا من صورتِه أو مادّتِه؛ فهذه أربعةُ أقسامٍ:

أمّا الذي يكون من صورتِه فهو أن لايكون شكلاً منتجاً إمّا بأن لايكون شكلاً أو إن كان لكن لايكون ضرباً منتجاً.

و أمّا الذي يكون بحسب مادّتِه فهو أن يكونَ جميعُ مقدّماتِه أو بعضُها كاذباً، كقولِنا: «كلُّ إنسانٍ حيوانٌ و كلُّ حيوانٍ فرسٌ»؛ فإنّ كبراه كاذبةٌ و إن أُخذ على الوجه الصادق يختلّ أمرُ صورتِه؛ فإن كان الصادقُ أن يُقالَ: «بعضُ الحيوان فرسٌ»؛ و حينئذٍ يختلّ أمرُ صورتِه و إذا سُلّم على الوجه الذي ذكر تكون الصورةُ صحيحةً لكنِ لاتكون المقدّمةُ صحيحةً.

و التقييد بقولِه: «أنّه بحيث إذا اعتُبر الواجبُ في مادّتِه اختلّ أمرُ صورتِه» غيرُ محتاجٍ إليه؛ لأنّ هذا الغلطَ يكون بكذبِ المقدّمةِ سواء كان بتلك الحيثية أو لا؛ فإن قلنا: «كلُّ إنسانٍ حيوانٌ و كلُّ حيوانٍ حجرٌ» من هذا القبيل؛ و إن أُخذ على الوجه الواجبِ و هو أن يُقالَ: «لا شيءَ من الحيوان بحجرٍ» لايختلّ أمرُ صورتِه؛ فإنّ هذا أيضاً صورةُ القياسِ المنتجِ. اللّهمّ! إلّا أن يُرادَ بـ«اختلالِ أمرِ الصورة» تغيّرٌ مّا، لكن لايُقال لهذا «اختلالُ أمرِ الصورة».

قال:

> و قد عرفتَ الفرقَ بينهما؛ و وضعُ ما ليس بعلّةٍ علّةً من هذا القبيلِ و المصادرةُ على المطلوب الأوّل من هذا القبيلِ؛ و ذلك إذا كان حدّان من حدودِ القياس هما اسمان لمعنى واحدٍ؛ فالواجبُ أن يكونا مختلفَي[1] المعاني؛ فإذا روعيَ في القياسِ صورتُه ثمّ ما أشرنا إليه من أحوالِ مادّتِه لم‌يقع خطأٌ من قِبَلِ الجهلِ بالتأليفِ[2] و من وضعِ ما ليس بعلّةٍ علّةً و من المصادرةِ على المطلوب الأوّل، هذا.

أقول:

أمّا الذي يكون بالنسبة إلى النتيجة فهو قسمان:

---

١. A: مختلفة.

٢. E: بالتكليف؛ هامش E: بالتأليف.

[١.] وضعُ ما ليس بعلّةٍ علّةً

[٢.] و المصادرةُ على المطلوب.

[١.] أمّا وضعُ ما ليس بعلّةٍ علّةً: فهو أن تكونَ صورةُ القياس و مادّتُه مسلّمتَين لكن ينتج شيئاً آخر غيرَ المطلوب؛ فقد وُضع غيرُ علّةِ المطلوب مكانَها، كقولِنا: «كلّما كانت الأربعةُ موجودةً فالثلاثةُ موجودةٌ و كلّما كانت الثلاثةُ موجودةً فهي فردٌ؛ فكلّما كانت الأربعةُ موجودةً فهي فردٌ»؛ و هذا غيرُ النتيجة؛ إذ النتيجةُ: «كلّما كانت الأربعةُ موجودةً فالثلاثةُ فردٌ»؛ لأنّ ما في الكبرىٰ من الضمير راجعٌ إلى «الثلاثة».

[٢.] و أمّا المصادرةُ على المطلوب: فهو أن تُجعلَ النتيجةُ مقدّمةً للقياس؛ و ذلك إذا كان حدّان من حدودِ القياس اسمين لمعنى واحدٍ؛ فيُظنّ التغائرُ، كقولِنا: «كلُّ إنسانٍ بشرٌ و كلُّ بشرٍ ناطقٌ؛ فكلُّ إنسانٍ ناطقٌ». فليس الخللُ من جهةِ الصورة و ليس أيضاً من وضعِ ما ليس بعلّةٍ علّةً، بل من جهةِ المصادرة.

قوله: «و قد عرفتَ الفرقَ بينهما» أي بين القياسِ الذي يكون واجبَ القبول من حيث المادّةِ دون الصورةِ و بين الذي يكون واجبَ القبول من حيث الصورةِ دون المادّةِ.

قوله: «وضعُ ما ليس بعلّةٍ علّةً من هذا القبيل و المصادرةُ على المطلوب الأوّل من هذا القبيل» يعني من القسم الثاني؛ أمّا المصادرةُ فظاهرةٌ؛ و أمّا وضعُ ما ليس بعلّةٍ علّةً؛ فلأنّه غيرُ واجب القبول بالنسبة إلى النتيجة و إن كان واجبَ القبول لا بالنسبة إليها؛ و الحصرُ في هٰذين القسمَين أنّه إن جعلت النتيجة مقدّمةً فهو المصادرةُ و إن لم تجعل و التقديرُ أنّه ليس من الأقسام التي اشترط فيها اختلالُ المادّةِ أو الصورةِ كما لزم من الحصرِ في الأقسام الأربعة؛ فيتعيّن أنّه لا ينتج المطلوبَ.

قوله: «هذا» أي هذا كلُّه إذا كان الغلطُ من نفس القياس.

قال:

و إمّا أن يقعَ الغلطُ[١] في كونِ القياس قياساً واجبَ القبول ولكن بسببٍ في

١. E: و إمّا أن يكون الغلط.

المقدّمات مقدّمة[١]؛ فإنّه يقع الغلطُ بسببِ اشتراكٍ في مفهوم الألفاظ علىٰ بساطتِها أو علىٰ تركيبِها علىٰ ما قد علمتَ؛ و من جملتِها مثلُ ما قد يقع بسببِ الانتقالِ من لفظِ الجمعِ إلىٰ لفظِ كلِّ واحدٍ و بالعكس[٢]؛ فيجعل ما يكون لكلِّ واحدٍ كائناً للكلّ و ما يجعل[٣] للكلّ كائناً لكلِّ واحدٍ؛ و لا شكَّ في أنّ بين «الكلّ» و بين «كلّ واحدٍ من الأجزاء» فرقاً؛ و ربّما كان الانتقالُ علىٰ سبيلِ تفريقِ اللفظ بأن يكونَ إذا اجتمع صادقاً؛ فيظنّ أنّه إذا افترق كان صادقاً[٤]، مثل مَن يظنّ أنّه إذا صحّ أن يقولَ: «كان امرؤالقيس شاعراً» صحّ أنّ امرأالقيس كان مفرداً و أنّ امرأالقيس الميّت شاعر مفرداً[٥]؛ فيحكم بأنّ الميّتَ شاعرٌ؛ و أيضاً أنّه إذا صحّ «أنّ الخمسةَ زوجٌ و فردٌ» ـ اجتماعاً ـ صحّ «أنّها زوجٌ و أنّها فردٌ»؛ و ربّما كان الانتقالُ على العكس من هذا و هو أنّه إذا صحّ «أنّ امرأالقيس شاعرٌ» و «أنّه جيّدٌ» يصحّ ـ على الإطلاق و[٦] كيف شئتَ ـ «أنّه شاعرٌ جيّدٌ» أي في الشاعريّة؛[٧] و هذا أيضاً يناسب ما يكون الغلطُ فيه[٨] بسببِ المعنى من وجهٍ ولكن بشركةٍ من اللفظ؛ و هذه مغالطاتٌ مناسبةٌ للفظ.

أقول:

القسم الثاني أن يكونَ القياسُ غيرَ واجب القبول لكن لا بسببٍ في نفسِ القياس، بل في مقدّماته؛ و ذلك إمّا من جهةِ اللفظ أو من جهةِ المعنى. أمّا الذي من جهة اللفظ فستّةُ أقسامٍ و قد حصرناها في النهج السادس؛ و الغلطُ في لفظ الإمكان من جهةِ اشتراكِ اللفظ؛ و قد مرّ ذلك في الفرق بين الكلّ من حيث الكلّ و بين كلّ واحدٍ.

قوله: «فيحكم بأنّ الميّتَ شاعرٌ» و ذلك لأنّه إذا اعتقد صدقَ قولِنا: «إمرؤ القيس شاعرٌ» ـ مفرداً ـ فقد حكم بذلك؛ لأنّ هذا السياقَ يدلّ على الحال.

---

١. A: + مقدّمة. ٢. A: ـ بالعكس. ٣. A: يكون.
٤. A: فيظنّ أنّه كيف فرق كان صادقا. ٥. A، E: مفرد.
٦. A: ـ و. ٧. E: في غير الشاعرية. ٨. A: ما يكون من الغلط.

قوله: «و هذا أيضاً يناسب ما يكون من الغلط بسببِ /38A/ المعنى من وجهٍ» و ذلك الوجه هو إخلالُ توابعِ الحمل الذي يجيء ذكرُه؛ فإنّ حملَ «الشاعر» على «إمرؤالقيس» لو كان باعتبارِ الماضي لَصدقَ و إنّما وقع الخللُ منِ تركِ هذا الاعتبار؛ و كذا حملُ الزوجِ و الفردِ على الخمسة إن كان باعتبارِ عطفِ المفردِ على المفردِ كان صادقاً؛ و كذا الباقي لكنّه يكون بشركةِ اللفظ و ذلك لأنّ هذا الغلطَ إنّما نشأ من قولِنا: «هو شاعرٌ» و أنّ الواوَ العاطفةَ فإنّها قد تعطف المفردَ على المفردِ و قد تعطف الجملةَ على الجملةِ.

قال:

و قد يقع الغلطُ بسببِ المعنى الصرف، مثل ما يقع بسببِ إيهامِ العكس و بسببِ أخذِ ما بالعرض مكانَ ما بالذات و بأخذِ لاحقِ الشيء[1] مكانَ الشيء و بأخذِ ما بالقوّة مكانَ ما بالفعل و بإغفالِ توابعِ الحمل المذكور و قد عرفتَ ذلك.

فتجد أسباب المغالطات منحصرة في اشتراك اللفظ ـ مفرداً كان[2] أو مركّباً ـ في جوهرِه و هيئتِه و تصريفِه و في تفصيلِ المركّب و تركيبِ المفصّل و من جهة المعنى في إيهامِ العكس و أخذِ ما بالعرض[3] و أخذِ اللاحق للشيء[4] و إغفالِ توابعِ الحمل و وضعِ ما ليس بعلّةٍ علّةً و المصادرةِ على المطلوب الأوّل و تحريفِ القياس و هو الجهلُ بقياسيّتِه.

و إن شئتَ فأدخلْ اشتباهَ الإعراب و البناء و اشتباهَ الشكل و الإعجام في بابِ المغالطات اللفظيّة.

أقول:

أمّا الغلط في المقدّمات بحسب المعنى، فإمّا أن يتعلّقَ بأحدِ طرفَي القضيّةِ أو بهما جميعاً؛ و الثاني يُسمّىٰ «إيهام العكس»، كقولِنا: «بعضُ الحيوانِ إنسانٌ»؛ فيوهم أنّ بعضَ

---

١. E: اللاحق للشيء. ٢. A: ـ كان. ٣. E: + مكان ما بالذات.
٤. A: ـ للشيء.

الإنسانِ ليس بحيوانٍ؛ و الذي يتعلّق بأحدِ طرفَي القضيّةِ فحاصلُه يرجع إلىٰ أخذِ غيرِ الطرف طرفاً و يُسمّىٰ «سوء اعتبار الحمل» و يندرج فيه أصناف:

[١.] أخذُ ما بالعرض مكانَ ما بالذات؛

[٢.] و أخذُ اللاحق مكانَ الملحوقِ و بالعكس؛

[٣.] و أخذُ ما بالقوّة مكانَ ما بالفعل؛

[٤.] و ما يقع من جهةِ الرابطة و الجهةِ و السورِ و الاعتباراتِ خارجيّةً و ذهنيّةً.

و سمّى الشيخُ هذه بـ«إغفال توابع الحمل» و إن كان الجميعُ من سوء اعتبار الحمل.

فقد انحصرتْ أسبابُ الغلط البسيطة في إثنىٰ عشر قسماً؛ لأنّ الغلطَ إمّا أن يكونَ من جهةِ اللفظ أو من جهةِ المعنى؛ و الذي من جهةِ اللفظ فقد حصرناه في ستّة كما مرّ في النهج السادس؛ و أمّا الذي من جهةِ المعنى فهو إمّا من نفسِ القياس و قد حصرناه في الأربعة التي من جهة الصورة؛ و الذي من جهةِ المعنى و وضع ما ليس بعلّةٍ و المصادرة أو من المقدّمات؛ و هو قسمان: إيهام العكس و سوء اعتبار الحمل.

و بقي هٰهنا سببٌ ما ذكره الشيخُ؛ و هي «جمعُ المسائلِ في مسئلةٍ واحدةٍ»، كقولنا: «الإنسانُ وحده ضحّاكٌ و كلُّ ضحّاكٍ حيوانٌ؛ فالإنسانُ وحده حيوانٌ» و قولنا: «الإنسانُ وحده ضحّاكٌ» قضيّتان: «الإنسان ضحّاكٌ» و «ليس غيرُه ضحّاكاً»؛ و هذه الصورة مندرجةٌ تحت فساد الصورة؛ إذ الغلطُ إنّما نشأ من القضيّة الثانية و هي قولُنا: «ليس غيرُ الإنسانِ ضحّاكاً» و هي مع الكبرىٰ ليستْ علىٰ سبيل شكلٍ منتجٍ. كيف و قد حصرت الأسباب؛ فلا يوجد شيءٌ خارجاً؟! فلهذا تركه الشيخُ؛ و الجهلُ بالقياسيّة و هو أن لا يكون القياسُ واجبَ القبول.

قال:

و مَن التفت لِفت المعنى و هجر ما يخيّله اللفظ ثمّ راعى أجزاءَ القياس معاني لا ألفاظاً؛ و راعاها بتوابعِها؛ و لم يخلّ بها في ما يتكرّر في المقدّمتَين

أو يتكرّر في المقدّمتين[١] و النتيجةِ؛ و راعى شكلَ القياس[٢] و علم أصناف القضايا التي عدّدناها ثمّ عرض ذلك علىٰ نفسِه عرضَ المحاسبِ[٣] ما يعقده علىٰ نفسِه معاوداً و[٤] مراجعاً؛ فغلط؛ فهو أهلٌ لأن[٥] يهجرَ الحكمةَ و تعلّمَها؛ فكلٌّ ميسَّرٌ لِما خُلق له[٦]؛[٧] و أسأل اللّهَ التوفيقَ و العصمةَ.[٨]

أقول:

«التفت إليه لفته» أي نظر إليه، يعني: مَن نظر إلى المعاني الحاصلة في القياس و ترك ما يخيّله اللفظ بحسب الاشتراك و التشكيك و غير ذلك من الأقسام الستّة التي تتعلّق بالألفاظ من الأغلاط اللفظيّة؛ و إذا راعى في أجزاء القياس المعانيَ دون الألفاظ أمِنَ من الأغلاطِ المتعلّقةِ بالمادّةِ؛ و إذا راعى أجزاءَ القياس مع توابعها بحيث لم يترك شيئاً منها في الحدِّ الأوسطِ و النتيجةِ؛ و راعى شكلَ القياس أمِنَ من الأغلاطِ التي تتعلّق بالصورةِ.

فإذا علم أصنافَ القضايا التي ذكرناها في النهج السادس أمِنَ من الأغلاط المتعلّقة بمادّةِ القياس و مادّةِ النتيجة.

فمَن راعى هذه المعانيَ و عرض علىٰ نفسِه مرآتٍ ثمّ غلط مع ذلك فهو أهلٌ لأن يتركَ الحكمةَ و تعلّمَها؛ فإنّه لم يخلقْ لذلك؛ و كلٌّ ميسَّرٌ لِما خُلق له.

و هذا آخرُ المنطق و يتلوه الطبيعيّاتُ و الإلهيّاتُ؛ و اللّه أعلم.

---

١. A: ـ أو يتكرّر في المقدّمتين. ٢. E: + فيه.

٣. A: الحاسب. ٤. E: أو. ٥. A: ان.

٦. راجع: *التوحيد* (الصدوق)، ص ٣٥٦؛ *عوالي اللئالي*، ج ٤، ص ٢٢ و... .

٧. E: + تعالى. ٨. E: - و أسأل اللّه التوفيق و العصمة.

نمایه‌ها

۱. آيات

۲. روايات

۳. اشعار

۴. کسان

۵. گروهها

۶. کتابها و نوشته‌ها

۷. جایها

٨. اصطلاحها و موضوعها

«ث»

«ك»

منابع و مآخذ

الف. کتابهای چاپی فارسی و عربی

آثار البلاد و أخبار العباد؛ تألیف زکریّا بن محمّد بن محمود القزوینی؛ ترجمهٔ جهانگیر میرزا؛ تصحیح و تکمیل میرهاشم محدّث؛ تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۳ ش.

ابن سینا (بحث و تحقیق)؛ تألیف محمّدکاظم الطریحی؛ دمشق: دارنینوی، ۲۰۰۹ م.

ابن سیناپژوهی؛ به کوشش فاطمه فنا؛ تهران: خانه کتاب، ۱۳۹۲ ش.

الإجازة الکبیرة؛ سیّد عبداللّه موسوی جزایری؛ تحقیق شیخ محمّد سمامی حایری؛ قم: کتابخانهٔ آیت‌اللّه مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ ق.

احصاء العلوم؛ أبونصر الفارابی؛ تقدیم د. علی بوملحم؛ بیروت: مکتبة الهلال، ۱۹۹۶ م.

إرشاد المقاصد إلی أسنی المقاصد فی أنواع العلوم؛ محمّد بن إبراهیم بن ساعد الأنصاری الأکفانی؛ تحقیق و تعلیق عبدالمنعم محمّد عمر؛ القاهرة: دار الفکر العربی.

الاشارات و التنبیهات؛ شیخ‌الرئیس ابن سینا؛ تحقیق سلیمان دنیا؛ قاهره.

الأشارات و التنبیهات؛ شیخ‌الرئیس ابن سینا؛ قم: دفتر نشر الکتاب، ۱۴۰۳ ق.

الأشارات و التنبیهات؛ حسین بن عبداللّه بن سینا؛ به کوشش مجتبی زارعی؛ قم، ۱۳۸۱ ش.

أشکال التأسیس للسمرقندی (مع شرح قاضی زاده الرومی)؛ تحقیق محمّد سویسی؛ تونس: مطبعة القومیة للنشر، ۱۹۸۴ م.

أرسطو عند العرب (دراسة و نصوص غیرمنشورة)؛ عبدالرحمن البدوی؛ کویت: وکالة المطبوعات، ۱۹۷۸ م.

الأعلام؛ خیرالدین الزرکلی؛ بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۹۰ م.

الأمالي؛ الصدوق؛ تحقيق هاشم حسني؛ قم: جامعه مدرّسين، ۱۳۹۸ ق.
بحارالأنوار (ج ۱۰۷)؛ علاّمه محمّدباقر مجلسي؛ بيروت: مؤسسة الوفاء، ۱۹۸۳ م.
البدر العلاة في كشف غوامض المقولات و تليه رسالة في آداب البحث؛ شمس‌الدين محمّد بن اشرف حسيني سمرقندي؛ تحقيق محمود الامام المنصوري؛ مصر، ۱۳۵۳ ق.
بشارة المصطفى لشيعة المرتضى؛ عمادالدين أبي‌جعفر محمّد بن أبي‌القاسم طبري آملي؛ نجف: مكتبة الحيدرية؛ ۱۳۸۳ ق.
تاريخ ادبيات ايران؛ ادوارد براون؛ ترجمه بهرام مقدادي؛ تهران: انتشارات مرواريد، ۱۳۶۹.
تاريخ ادبيات در ايران؛ ذبيح‌اللّه صفا؛ تهران: انتشارات فردوسي، ۱۳۶۸.
تاريخ الحكماء؛ علي بن يوسف قفطي؛ به كوشش بهين دارايي؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۱.
تاريخ الحكماء (ترجمهٔ نزهةالأرواح و روضةالأفراح شمس‌الدين محمّد شهرزوري؛ ترجمهٔ مقصودعلي تبريزي؛ با ديباچه‌اي در بارهٔ تاريخنگاري فلسفه؛ به كوشش محمّدتقي دانش‌پژوه و محمّد سرور مولايي؛ تهران: انتشارات علمي و فرهنگي، ۱۳۶۵ ش.
تاريخ علوم عقلي در تمدّن اسلامي؛ ذبيح‌اللّه صفا؛ تهران: مجيد، ۱۳۸۴ ش.
تتمّة صوان الحكمة؛ ظهيرالدين البيهقي؛ به كوشش محمّد شفيع؛ لاهور، ۱۳۵۱ ق.
التحصيل؛ بهمنيار بن المرزبان؛ تصحيح و تعليق مرتضى مطهّري؛ تهران: سازمان انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ ش.
تحف العقول؛ حسن بن عليّ بن شعبه حرّاني؛ تحقيق علي‌اكبر غفاري؛ قم: جامعه مدرّسين؛ ۱۴۰۴ ق.
ترجمهٔ فارسي اشارات و تنبيهات؛ شيخ‌الرئيس ابوعلي سينا؛ با مقدّمه و حواشي و تصحيح احسان يارشاطر؛ تهران: انجمن آثار ملّي، ۱۳۳۲ ش.
ترجمهٔ قديم الاشارات و التنبيهات؛ حجّةالحقّ ابوعلي سينا؛ تصحيح سيّد حسن مشكان طبسي، با مقدّمهٔ منوچهر صدوقي سها؛ طهران: كتابخانهٔ فارابي، ۱۳۶۰ ش.
التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية (دراسات لكبار المستشرقين)؛ عبدالرحمن بدوي؛ القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ۱۹۴۶ م.
ترجمهٔ مبدأ و معاد؛ احمد بن محمّد حسيني اردكاني؛ به كوشش عبداللّه نوراني؛ تهران: مركز نشر دانشگاهي، ۱۳۸۱ ش.
ترجمهٔ محبوب القلوب؛ احمد بن محمّد حسين اردكاني؛ به كوشش علي اوجبي؛ تهران: كتابخانهٔ مجلس شوراي اسلامي، ۱۳۸۱ ش.

تسع رسائل؛ الشیخ الرئیس أبی‌علی الحسین بن عبدالله بن سینا؛ مطبعة هندیة بالموسکی بمصر، ۱۹۰۸ م.

التعلیقات؛ ابن سینا؛ حقّقه و قدّم له الدکتور عبدالرحمن بدوی؛ قم: مرکز النشر ـ مکتب الأعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.

تفسیر الصافی؛ محمّدمحسن بن شاه مرتضی فیض کاشانی؛ حسین اعلمی؛ تهران: مکتبة الصدر، ۱۴۱۵ ق.

التوحید؛ الصدوق؛ تحقیق هاشم حسینی؛ قم: جامعه مدرّسین، ۱۳۹۸ ق.

تهذیب‌الأحکام؛ محمّد بن الحسن؛ تحقیق حسن الموسوی خرسان؛ تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ ق.

حدوث العالم؛ افضل‌الدین عمر بن علی بن غیلان؛ تصحیح مهدی محقّق؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی ایران، ۱۳۴۸ ش.

دانشنامهٔ علائی؛ شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا؛ با مقدّمه و حواشی و تصحیح سیّد محمّد مشکوة؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی ایران، ۱۳۸۳ ش.

درّةالأخبار و لمعةالأنوار؛ منتجب‌الدین منشی یزدی؛ تصحیح و تحقیق علی اوجبی؛ تهران: حکمت، ۱۳۸۸ ش.

دیوان الامام الشافعی؛ اعداد و تعلیق و تقدیم محمّد ابراهیم سلیم؛ القاهرة: مکتبة ابن سینا.

الذریعة؛ الشیخ آغابزرک الطهرانی؛ بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۳ ق.

رسائل ابن سینا؛ شیخ‌الرئیس ابن سینا؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ ق.

روضات الجنّات فی أحوال العلماء و السادات؛ المیرزا محمّدباقر الموسوی الخوانساری؛ قم: اسماعیلیان، ۱۳۹۰ ق.

روضة أولی الألباب فی معرفة التواریخ و الأنساب؛ أبوسلیمان داود بن أبی‌الفضل محمّد بناکتی؛ تصحیح جعفر شعار؛ تهران: انجمن آثار ملّی.

روضة الواعظین و بصیرة المتّعظین؛ محمّد بن أحمد فتال نیشابوری؛ قم: انتشارات رضی، ۱۳۷۵ ش.

زندگی علمی دانشوران؛ زیر نظر احمد بیرشک؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.

زندگینامهٔ ریاضیدانان دورهٔ اسلامی از سدهٔ سوم تا یازدهم هجری؛ تألیف ابوالقاسم قربانی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵ ش.

زندگی و کار و اندیشه و روزگار پورسینا؛ تألیف سعید نفیسی؛ تهران: اساطیر، ۱۳۸۴.

سه حکیم مسلمان؛ سیّد حسین نصر؛ ترجمهٔ احمد آرام؛ تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۷۱.
شرح الاشارات و التنبیهات؛ المحقّق الفرید الخواجه نصیرالدین الطوسی؛ تحقیق آیت‌اللّه حسن حسن‌زاده آملی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۱ ش.
شرح الالهیات من کتاب الشفاء؛ مهدی بن ابی‌ذر النراقی؛ به اهتمام دکتر مهدی محقّق؛ تهران: مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۵ ش.
شرح عیون الحکمة؛ فخرالدین الرازی؛ مقدّمه و تحقیق محمّد حجازی احمد علی سقا؛ تهران: مؤسسة الصادق (ع)، ۱۳۷۳ ش.
شرح نهج‌البلاغة؛ ابن أبی‌الحدید؛تحقیق محمّد أبوالفضل إبراهیم؛ قم: مکتبة آیة‌اللّه المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
شرحی الاشارات (شرح الفخر الرازی علی الاشارات)؛ قم: مکتبة آیة‌اللّه المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.
الشفاء؛ ابن سینا؛ قم: مکتبة آیة‌اللّه مرعشی النجفی، ۱۴۰۵ ق.
شفاء القلوب؛ غیاث‌الدین منصور بن صدرالدین محمّد دشتکی؛ تحقیق و تحصیح علی اوجبی؛ تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۰ ش.
الشقائق النعمانیّة فی علماء الدولة العثمانیّة؛ عصام‌الدین أحمد طاش کبری‌زاده؛ تصحیح و تحقیق سید محمّد طباطبایی (منصور)؛ تهران: کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
الصحائف الالهیّة؛ شمس‌الدین محمّد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ تحقیق احمد فرید المزیدی؛ بیروت، ۲۰۰۷ م.
الصحائف الالهیّة؛ شمس‌الدین محمّد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ حقّقه و علّق علیه و خرّج نصوصه أحمد عبدالرحمن الشریف؛ کویت: مکتبة الفلاح، ۱۹۸۵ م.
صوان الحکمة؛ أبوسلیمان منطقی سجستانی؛ حقّقه و قدّم له الدکتور عبدالرحمن بدوی؛ تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۹۷۴ م.
طبقه‌بندی علوم از نظر حکمای مسلمان؛ تألیف عثمان بکار؛ ترجمهٔ جواد قاسمی؛ مشهد: بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی، ۱۳۸۱ ش.
علم الآفاق و الأنفس؛ شمس‌الدین محمّد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ پیشگفتار و ویرایش غلامرضا دادخواه؛ کالیفرنیا: انتشارات مزدا، ۱۳۹۲ ش.
عوالی اللئالی؛ ابن أبی‌جمهور أحسائی؛ تحقیق مجتبی عراقی؛ قم: دار سیدالشهداء للنشر، ۱۴۰۵ ق.

عون اخوان الصفا علی فهم کتاب الشفاء؛ بهاءالدین محمّد بن الحسن الاصفهانی؛ المجلد الأوّل؛ تحقیق علی اوجبی؛ تهران: مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران، ۱۳۹۴ ش.
عون اخوان الصفا علی فهم کتاب الشفاء؛ بهاءالدین محمّد بن الحسن الاصفهانی؛ المجلد الثانی؛ تحقیق علی اوجبی؛ تهران: وایا، ۱۳۹۴ ش.
عون اخوان الصفا علی فهم کتاب الشفاء؛ بهاءالدین محمّد بن الحسن الاصفهانی؛ المجلد الثالث؛ تحقیق علی اوجبی؛ تهران: وایا، ۱۳۹۴ ش.
عیون الأنباء فی طبقات الأطبّاء؛ ابن أبی‌اصیبعه؛ شرح و تحقیق الدکتور نزار رضا؛ بیروت: دار مکتبة الحیاة.
فرهنگ و تمدّن اسلامی در ماوراءالنهر از سقوط سامانیان تا برآمدن مغولان؛ تألیف علی غفرانی؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
الفصل فی الملل و الأهواء و النحل؛ ابن حزم الظاهری؛ مصر، ۱۳۴۷ ق.
الفهرست؛ ابن ندیم؛ تصحیح رضا تجدّد؛ چاپ افست ایران.
فهرست الفبایی کتب خطّی کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی؛ محمّد آصف فکرت؛ مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹ ش.
فهرست الفبایی نسخه‌های خطّی کتابخانه آیت‌اللّه مرعشی نجفی؛ سیّداحمد اشکوری؛ قم: کتابخانهٔ آیت‌اللّه مرعشی نجفی.
فهرست کتابخانهٔ شخصی روضاتی؛ محمّدعلی روضاتی؛ اصفهان: نفائس المخطوطات، ۱۳۴۱ش.
فهرستگان نسخه‌های خطّی ایران (فنخا)؛ تألیف مصطفی درایتی؛ ویرایش مجتبی درایتی؛ تهران: سازمان اسناد ملّی ایران.
فهرست مختصر نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی؛ سیّد محمّد طباطبایی (منصور)، تهران: کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
فهرست مخطوطات مکتبة الأوقاف العامّة فی الموصل؛ المجلّد الخامس؛ سالم عبدالرزّاق أحمد؛ الجمهوریّة العراقیّة: وزارة الأوقاف، ۱۴۰۳ ق.
فهرست مخطوطات مکتبة الأوقاف العامّة فی الموصل؛ المجلّد السابع؛ سالم عبدالرزّاق أحمد؛ الجمهوریّة العراقیّة: وزارة الأوقاف، ۱۳۹۷ ق.
فهرست مخطوطات مکتبة کوپرلی؛ رمضان ششن، جواد ایزکی و جمیل آقبکار؛ تقدیم أکمل‌الدین إحسان أوغلی؛ استانبول، ۱۹۸۶ م.
فهرست میکروفیلمهای کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران؛ محمّدتقی دانش‌پژوه؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۸ ش.

فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ عمومی آیت‌الله مرعشی نجفی؛ سیّداحمد حسینی اشکوری؛ قم: کتابخانهٔ آیت‌اللّه مرعشی نجفی.
فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ آیت‌الله گلپایگانی؛ سیّداحمد حسینی اشکوری؛ قم، ۱۳۵۷ ش.
فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران؛ محمّدباقر حجّتی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۴۵ ش.
فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مدرسهٔ سپهسالار؛ محمّدتقی دانش‌پژوه و علینقی منزوی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران؛ محمدتقی دانش‌پژوه؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
فهرست نسخه‌های مصنّفات ابن سینا؛ تألیف یحیی مهدوی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۳ ش.
فهرستوارهٔ دستنوشت‌های ایران (دنا)؛ به کوشش مصطفی درایتی؛ تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
قاموس البحرین؛ تألیف محمّد ابوالفضل محمّد؛ تصحیح علی اوجبی؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ ش.
الکافی؛ محمّد بن یعقوب کلینی؛ قم: دارالحدیث، ۱۴۲۹ ق.
کتاب‌شناسی منتخب فلاسفهٔ اسلامی؛ تهران: مرکز اسناد و مدارک علمی، ۱۳۶۵ ش.
کشف الظنون عن أسامی الکتب و الفنون؛ حاجی خلیفه؛ بیروت: دارالفکر، ۱۹۸۲ م.
کشف التمویهات فی شرح الرازی علی الاشارات و التنبیهات للرئیس ابن سینا؛ الإمام العلامة سیف‌الدین الآمدی؛ و یلیه لباب الإشارات و التنبیهات؛ الإمام العلامة فخرالدین الرازی؛ تحقیق و تعلیق الشیخ احمد فرید مزیدی؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۹۷۱ م.
کشف الأسرار عن غوامض الأفکار؛ أفضل‌الدین الخونجی؛ تصحیح و تقدیم خالد الرویهب؛ تهران: مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران، ۱۳۸۹ ش.
کنز الحکمة (تاریخ الحکماء)؛ شمس‌الدین شهرزوری؛ ترجمهٔ ضیاءالدین درّی؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
لباب الاشارات و التنبیهات؛ فخرالدین محمّد بن عمر الرازی؛ تحقیق احمد حجازی السقا؛ قاهره، ۱۹۸۷ م.
لسان العرب؛ العلاّمة ابن منظور؛ بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۹۸۸ م.
المباحثات؛ أبوعلی حسین بن عبداللّه بن سینا؛ تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۴ ق.

المبدأ و المعاد؛ ابن سینا؛ تحقیق عبدالله نورانی؛ تهران: مؤسسهٔ مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
مجموعه آثار (ج ۷)؛ مرتضی مطهّری؛ تهران: صدرا.
مجموعة ورّام؛ محمّدرضا عطائی؛ مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹ ش.
مختارات من المخطوطات العربیّة النادرة فی مکتبات ترکیا؛ رمشان ششن؛ تقدیم أکمل‌الدین إحسان أوغلی؛ استانبول، ۱۹۹۷ م.
مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول؛ محمّدباقر بن محمّدتقی مجلسی؛ تحقیق سیّدهاشم محلاّتی؛ تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۰۴ ق.
مطالع الأنوار؛ سراج‌الدین الأرموی؛ و شرحه المسمی بلوامع الأسرار؛ قطب‌الدین محمّد الرازی؛ صحّحه و علّق علیه أبوالقاسم الرحمانی؛ تهران: مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران، ۱۳۹۳ ش.
معجم الأدباء؛ شهاب‌الدین أبوعبدالله یاقوت بن عبدالله الرومی الحموی؛ بیروت: دارالغرب الإسلامی، ۱۴۱۴ ق.
معجم التاریخ التراث الاسلامی فی مکتبات العالم؛ تألیف علی الرضا قره‌بلوط و أحمد طوران قره‌بلوط؛ ترکیا: دارالعقبة.
معجم متن اللغة؛ أحمدرضا؛ بیروت: دارالمکتبة الحیاة، ۱۳۸۰ ق.
معجم المطبوعات العربیّة و المعربة؛ یوسف بن الیاس سرکیس؛ قم، ۱۴۱۰ ق.
المعجم المفهرس لألفاظ آیات القرآن الکریم؛ محمّد فؤاد عبدالباقی؛ بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
معجم المؤلّفین؛ تألیف عمر رضا کحّاله؛ بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۳۷۶ ق.
مفتاح السعادة و مصباح السیادة فی موضوعات العلوم؛ أحمد بن مصطفی طاش کبری‌زاده؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۵ ق.
المقنعة؛ محمّد بن محمّد مفید؛ قم: کنگرهٔ جهانی هزارهٔ شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
الملل و النحل؛ عبدالکریم شهرستانی؛ تحقیق عبدالأمیر علی مهنا و علی حسن فاعور؛ بیروت: دارالمعرفة، ۱۹۹۳ م.
مؤلّفات ابن سینا؛ وضعه الأب جورج شحاتة قنواتی؛ مصر: دارالتعارف، ۱۹۵۰ م.
مناقب آل ابی طالب علیهم السلام؛ محمّد بن علیّ بن شهر آشوب مازندرانی؛ قم: علامه، ۱۳۷۹ق.
مناظرات فخرالدین الرازی فی بلاد ماوراءالنهر؛ تألیف فخرالدین الرازی؛ تحقیق فتح‌الله خلیف؛ بیروت: دارالمشرق.

منطق سینوی به روایت نیکولاس رشر؛ ترجمهٔ لطف‌الله نبوی؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.
المنطقی من مخطوطات بطرسبرغ (کلیّة الدراسات الشرقیة؛ أحمد عبدالقادر الریّان؛ دبی: مرکز جمعة الماجد للثقافة و التراث.
النجاة من الغرق فی بحر الضلالات؛ ابن سینا؛ ویرایش و دیباچهٔ محمّدتقی دانش پژوه؛ تهران: مؤسسهٔ انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ ش.
نوادر المخطوطات العربیّة فی مکتبات ترکیا؛ رمضان ششن؛ بیروت: دارالکتاب الجدید، ۱۹۷۵ م.
نهج‌البلاغة؛ محمّد بن حسین شریف الرضی؛ صبحی صالح؛ قم: هجرت، ۱۴۱۴ ق.
نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران؛ زیر نظر محمّدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۶ ش.
هدیّة العارفین، أسماء المؤلفین و آثار المصنّفین؛ اسماعیل پاشا البغدادی؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی.
الوافی بالوفیات؛ صلاح‌الدین خلیل بن ایبک الصفدی؛ تحقیق و اعتناء أحمد الأرنأووط و ترکی مصطفی؛ بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.

ب. مجلات

آینهٔ پژوهش؛ شمارهٔ ۲۴؛ فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۳ ش.
خردنامه صدرا؛ شمارهٔ ۷؛ بهار ۱۳۷۶ ش.
الدراسات الشرقیّة (RSO)، ج ۱، سال ۱۹۲۵ م.
معارف؛ دورهٔ نهم شمارهٔ ۲.
نشریهٔ کمیسیون ملّی یونسکو در ایران؛ شمارهٔ ۴۳.

ج. نسخه‌های خطّی

الأنوار الالهیّة؛ شمس‌الدین محمّد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ نسخهٔ خطّی شمارهٔ ۲۴۳۲/۵ لاله‌لی سلیمانیه.
ترجمهٔ محبوب القلوب؛ احمد بن محمّد حسین اردکانی؛ نسخهٔ خطّی شمارهٔ ۲۶۸ کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی.
شرح تحریر المجسطی؛ شمس‌الدین محمّد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ نسخهٔ خطّی شمارهٔ ۶۷۸ دانشکدهٔ الهیّات دانشگاه تهران.

شرح القسطاس المستقیم؛ شمس‌الدین محمّد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ نسخهٔ خطّی شمارهٔ ۳۸۵۹ کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی.
شرح القسطاس المستقیم؛ شمس‌الدین محمّد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ نسخهٔ خطّی شمارهٔ ۴۴۱ کتابخانهٔ سنا.
شرح القصیدة الروحانیّة (= القصیدة القافیّة)؛ شمس‌الدین محمّد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ نسخهٔ خطّی شمارهٔ ۱۸۶۴ کتابخانهٔ ملک.
لطائف الحکمة؛ شمس‌الدین محمّد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ نسخهٔ خطّی شمارهٔ ۵۶۱۰ کتابخانهٔ آستان قدس رضوی.
مطالع السعادة؛ شمس‌الدین محمّد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ نسخهٔ خطّی شمارهٔ ۱۸۶۴ کتابخانهٔ ملک.
المعارف فی شرح الصحائف؛ شمس‌الدین محمّد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ نسخهٔ خطّی شمارهٔ ۱۷۲۱۷ کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی.
المعارف فی شرح الصحائف؛ شمس‌الدین محمّد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ نسخهٔ خطّی شمارهٔ ۲۴۳۲ کتابخانهٔ لاله‌لی سلیمانیه.
المعتقدات؛ شمس‌الدین محمّد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ نسخهٔ خطّی شمارهٔ ۲۴۳۲ لاله‌لی سلیمانیه.
مفتاح النظر؛ شمس‌الدین محمّد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ نسخهٔ خطّی شمارهٔ ۷۶۶ کتابخانهٔ ملک.

د. چاپ عکسی

حلّ مشکلات کتاب الاشارات و التنبیهات؛ با مقدّمهٔ سیّد محمّد عمادی حائری؛ تهران: سازمان اسناد و کتابخانهٔ ملّی ایران، ۱۳۸۹.
سفینهٔ تبریز؛ گردآوری و خطّ ابوالمجد محمّد بن مسعود تبریزی؛ با مقدّمهٔ عبدالحسین حائری و نصرالله پورجوادی؛ چاپ عکسی، تهران: کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی با همکاری مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱ ش.
المباحث و الشکوک؛ شرف‌الدین محمّد بن مسعود مسعودی؛ با مقدّمهٔ محمّد برکت؛ تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۹ ش.

هـ. پایان‌نامه‌ها

ترجمهٔ محبوب القلوب (ج ۲)؛ میرسیّداحمد اردکانی؛ پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد؛ علی اوجبی؛ دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران؛ نسخهٔ خطّی شمارهٔ ۲۶۸ ط کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی.

و. کتابهای چاپی به زبانهای دیگر

Geschichte der arabischen Litteratur; Carl Brockelmann; E. J. Brill; Leiden;1943.

Geschichte der arabischen Litteratur (Suppl); Carl Brockelmann; E.J. Brill; Leiden;1937.

Encyclopaedia of Islam; vol VIII; L.B.Miller; 1995.

Twenty Philosophical-Mystical Texts in Persian and Arabic edited by Ali Muhaddis; Acta Biblothecae R.Universitates Upsaliensis; 2008.

بشارات الاشارات

في شرح الإشارات والتنبيهات

للشيخ الرئيس ابي علي حسين بن عبدالله بن سينا

الجزء الثاني والثالث

في الطبيعيات والإلهيات

تأليف

شمس الدين محمد بن أشرف الحسيني السمرقندي

تحقيق

علي اوجبي

بسم الله الرحمن الرحيم

سرشناسه	حسینی سمرقندی، محمدبن اشرف، ـ ۶۰۰؟ق.
عنوان قراردادی	الاشارات و التنبیهات. شرح.
عنوان و نام پدیدآور :	بشارات الاشارات (فی شرح الاشارات و التنبیهات) للشیخ الرییس ابی علی حسین بن عبدالله بن سینا /شمس‌الدین محمدبن اشرف الحسینی السمرقندی؛ تحقیق علی اوجبی.
مشخصات نشر	تهران: مؤسسهٔ پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۹۹.
مشخصات ظاهری	۲ج.
فروست	میراث مکتوب؛ ۳۵۵. علوم و معارف اسلامی؛ ۷۵.
شابک	دوره: 978-600-203-212-6؛ ج.۱: 978-600-203-213-3؛ ج.۲: 978-600-203-214-0
وضعیت فهرست‌نویسی :	فیپا
یادداشت	عربی.
یادداشت	کتاب حاضر مقدمه‌ی فارسی دارد.
یادداشت	کتاب حاضر شرحی بر کتاب «الاشارات و التنبیهات» تألیف ابن‌سینا است.
یادداشت	کتابنامه.
مندرجات	ج.۱. فی المنطق.ـ ج. ۲ـ۳. فی الطبیعیات و الالهیات
موضوع	ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰ ـ ۴۲۸ ق. الاشارات و التنبیهات ـ نقد و تفسیر
موضوع	فلسفه اسلامی ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴
موضوع	Islamic philosophy-Early works to 20th century
موضوع	منطق ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴
موضوع	Logic, Ancient-Early works to 20th century
موضوع	مابعدالطبیعه ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴
موضوع	Metaphysics-Early works to 20th century
شناسه افزوده	اوجبی، علی، ۱۳۴۳ ـ
شناسه افزوده	ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰ ـ ۴۲۸ق. الاشارات و التنبیهات. شرح.
شناسه افزوده	مؤسسهٔ پژوهشی میراث مکتوب
رده‌بندی کنگره	BBR ۴۱۵
رده‌بندی دیویی	۱۸۹/۱
شماره کتابشناسی ملی :	۷۴۳۱۸۴۵
وضعیت رکورد	فیپا

بشارات الإشارات

في شرح الإشارات والتنبيهات

للشيخ الرئيس ابي علي حسين بن عبد الله بن سينا

الجزء الثاني والثالث

في الطبيعيات والإلهيات

تأليف

شمس الدين محمد بن أشرف الحسيني السمرقندي

تحقيق

علي اوجبي

فهرست مطالب

بشارات الإشارات

(فى شرح الإشارات و التنبيهات)

الجزء الثاني ـ في الطبيعيات

قال:

هذه إشاراتٌ إلىٰ أُصولٍ و تنبيهاتٌ علىٰ جُمَلٍ يستبصر بها مَن تيسّر له و لاينتفع بالأصرح منها مَن تعسّر عليه؛ و التكلان على التوفيق.

و أنا أُعيد وصيّتي و أُكرّر التماسي أن يضنَّ بما تشتمل[1] عليه هذه الأجزاءُ كلَّ الضنّ علىٰ مَن لايوجد فيه ما أشترطه في آخر هذه الإشارات.

أقول:

هذه العلومُ و إن كانتْ كثيرةَ الشُّعَب جمّةَ الفروع لكنّ الشيخَ أشار في هذا الكتابِ إلىٰ أُصولٍ هي خلاصةُ آراءِ الحكماء و زبدةُ أفكارِ العقلاء يستبصر بها مَن فسّرها اللّهُ له و لاينتفع بالأصرح و الأهون منها مَن عسّرها اللّهُ عليه، لِما مرّ من قولِه العليم[2]: «كلٌّ مُيسَّرٌ لِما خُلِقَ له.»[3]

١. A: اشتمل. ٢. A: عليم.

٣. راجع: *التوحيد* (الصدوق)، ص ٣٥٦؛ *غوالي اللئالي*، ج ٤، ص ٢٢ و... .

قال:

النَّمَط /38B/ الأوّل
في تجوهر الأجسام

أقول:

«النمط» نوعٌ من البَسْطِ؛ و يُقال أيضاً لجماعةٍ من الناس، قال عليه السلام: «خيرُ الناس النمط الأوسط.»[1]

و «التجوهر» صيرورةُ الشيء جوهراً؛ و المراد هيٰهنا بـ«الجوهر» ذاتُ الشيء و حقيقتُه، يُقال: «السوادُ في جوهرِه كذا» أي في ذاتِه و معناه.

النمط الأوّل في أنّ تحقّقَ حقيقةِ الأجسام الطبيعيّة من أيِّ شيءٍ؟ و إنّما وسّم أبواب الطبيعيّ و الإلهيّ بـ«النمط» لأنّها من المقاصد التي تسكن العقولُ فيها كالبسائط؛ و في هذا النمط مسائل.

<المسألة الأولىٰ >
<في أنّ الأجسام غير مركّبة من أجزاء لاتتجزّىٰ >

قال:

وهمٌ و إشارةٌ
[إلىٰ بطلان القول بتركيب الجسم من أجزاء لاتتجزّىٰ]

---

١. راجع: *كتاب العين*، ج ٧، ص ٤٤٢ نقلاً عن *التهذيب*، ج ١٣، ص ٣٧٨؛ *نهج البلاغة* ١٢٧ من كلام له في بعض أحكام الدين و يكشف للخوارج الشبهة و ينقض حكم الحكمين: «خير الناس فيّ حالاً النمط الأوسط».

من الناس مَن يظنّ أنّ كلّ جسمٍ ذو مفاصل تنضمّ عندها أجزاءٌ غير أجسام تتألّف منها الأجسام؛ و زعموا أنّ تلك الأجزاءَ لاتقبل الانقسامَ لاكسراً و لا قطعاً و لا وهماً و فرضاً؛ و أنّ الواقع منها في وسطِ الترتيب يحجب الطرفَين عن التماسّ.

أقول:

«الوهم» هو الاعتقادُ المرجوحُ من اعتقاد الطرفَين؛ و «الظنّ» هو الراجحُ منهما؛ و لمّا كان هذا المذهبُ مرجوحاً في نفسِه سمّاه بـ«الوهم» و قال: «مَن يظنّ» لكونِه راجحاً في اعتقادِ القائل به؛ و يريد بـ«الإشارة» إلىٰ إثباتِ الحقّ و إبطالِ الباطل.

و اختلف أهلُ العالَم في تحقّقِ ذاتِ الجسم علىٰ مذاهب انحصرتْ في ستّة: لأنّ الجسم إمّا أن يكونَ ذا مفاصل بالفعل أو لا؛ و الأوّل إمّا أن يكونَ تألّفُه من أجزاء لاتتجزّىٰ أو لا؛ و الأوّل إمّا من أجزاء متناهية أو لا؛ و الثاني إمّا من أجسامٍ صغارٍ أو لا.

و الأوّل: هو مذهبُ جمهور المتكلّمين و بعضِ الحكماء المتقدّمين.

و الثاني: منسوبٌ إلى النظّام من قدماء المعتزلة.

و الثالث: مذهبُ ذيمقراطيس؛ لأنّه زعم أنّها أجسامٌ صغارٌ لاتقبل القسمةَ لصِغَرِها.

و الرابع: مذهب قوم من الأقدمين الذين زعموا أنّها خطوط.

[الخامس و السادس:] و الثاني ـ و هو أن لايكون مفاصلُه بالفعل ـ لايخلو من أن تكونَ انقساماتُه الممكنةُ متناهيةً أو لا؛ و الأوّل يُنسب إلىٰ محمّد الشهرستانيّ و مذهبُه كمذهبِ الحكماء في أنّ الجسم مركّبٌ من الهيولىٰ و الصورة؛ و الثاني هو مذهبُ جمهور الحكماء.

فهذه ستّةُ مذاهب.

و أراد الشيخُ في هذه الإشارةِ إبطالَ مذهبِ المتكلّمين و بعضِ الأقدمين الذين قالوا إنّ كلّ جسمٍ هو ذومفاصل تنضمّ عند تلك المفاصل أجزاء متناهية غير أجسام تتحقّق منها الأجسام؛ و قالوا إنّ تلك الأجزاء لاتقبل الانقسامَ:

ـ لاكسراً لِصِغَرِها؛ إذ الكسرُ هو فصلُ الجسمِ الصُّلبِ بدفعِ دافعٍ قويٍّ من غيرِ نفوذِ

جسمٍ فيه؛

ـ و لا قطعاً لصلابتِها؛ إذ القطعُ هو فصلُ الجسمِ بنفوذِ جسمٍ آخر فيه؛

ـ و لا وهماً لعجزِ المتوهّمةِ عن تمييزِ طرفٍ عن طرفٍ؛

ـ و لا فرضاً عقليّاً لصعوبةِ استحضارِها على الخيال؛ و مع ذلك قالوا: إنّ الواحد منها إذا وُضع بين اثنين يكون مانعاً بالطرفَين عن التماسِّ ليحصلَ الامتدادُ و الحجمُ.

قال:

و لايعلمون أنّ الوسط[1] إذاكان كذلك لقي كلٌّ واحدٍ من الطرفَين منه شيئاً غيرَ ما يلقاه الآخرُ؛ و أنّه ليس و لا واحد من الطرفَين يلقاه بأسره؛ و أنّه بحيث لو جوّز مجوّزٌ فيه مداخلتَه للوسطِ حتّىٰ يكونَ مكانُهما أو حيّزُهما أو ما شئتَ فسمِّه واحداً لميكن له بدٌّ من أن ينفذَ فيه؛ فيلقى غيرَ ما لقيه؛ و القدر الذي لقيه دون اللقاء المتوهّم للمداخلة؛ و اللقاء المتوهّم للمداخلة[2] يوجب أن يكونَ ملاقي الوسطِ ملاقياً للطرف الآخر ملاقاةَ الوسطِ له، و أن لايتميّز في الوضع؛ إذ لا فراغَ عن لقائِه؛ فحينئذٍ لايكون ترتيبٌ و وسطٌ و طرفٌ و لا ازديادُ حجمٍ؛ فإن[3] كان شيءٌ من ذلك لميكن ما يكون عند توهّمِ المداخلة من الملاقاة بالأسر، بل بقي فراغٌ و انقسم ما يتلاقى.

أقول:

هذا هو البرهانُ علىٰ إبطالِ مذهبِهم.

و تقريرُه أن يُقال: لو كان الجسمُ مركّباً من أجزاء لاتتجزّىٰ يلزم إمّا انقسامُ الجزء أو عدمُ الجسم؛ و كِلاهما محالٌ.

أمّا الملازمة: فلأنّ الجسم لو كان مؤلّفاً من أجزاء لاتتجزّىٰ فلايخلو من أن يكونَ الجزءُ الذي يقع بين الجزئَين حاجباً لهما عن التماسِّ أو لا؛ و الثاني إنّما يكون بأن يلاقيَ

---

١. E: الاوسط.

٢. A: - و اللقاء المتوهّم للمداخلة.

٣. A: فإذا.

الطرفُ الوسطَ بأسره؛ و ذلك إمّا أن يكونَ بطريقِ التداخل أو لا. فهذه ثلاثةُ أقسام؛ فإن كان حاجباً يلزم أن يلقيَ كلٌّ من الطرفَين من الوسط شيئاً مغائراً لِما يلقاه منه الطرفُ الآخرُ؛ إذ لو لقي كلٌّ من الطرفَين ما يلقاه الآخرُ لزم تلاقي الطرفَين؛ فلايكون الوسطُ حاجباً؛ و حينئذٍ يلزم انقسامُ الوسط بالوهم.

و فيه نظرٌ؛ لأنّه إن أراد بـ«الشيء» بعضَه فذاك عينُ النزاع؛ و إن أراد طرفَه فيلزم أن يكونَ أحدُ الطرفَين غيرَ الآخر؛ و ذلك مسلَّمٌ لكن لِماذا يلزم انقسامُ نفسه؟!

و أيضاً: هذا منقوضٌ بالفصول المشتركة من النقط و الخطوط و السطوح؛ إذ لها ملاقاةٌ مع شيئَين مع عدمِ الانقسام؛ و إن كان الطرفُ يلقاه بأسره بدون التداخلِ فذلك إنّما يكون بمجرّدِ المماسّة؛ و حينئذٍ يلزم عدمُ الحجمِ و الجسمِ؛ لأنّ كلَّ اثنين منها يصير واحداً و إن لاقاه بالتداخل حتّىٰ يصيرَ مكانُهما أو حيّزُهما واحداً يلزم مجموعُ الأمرَين: انقسام الجزء و عدم الحجم.

أمّا الأوّل: فلأنّه حينئذٍ لابدّ و أن ينفذَ الطرفُ في الوسط؛ إذ المداخلة لايتصوّر عند المماسّة؛ إذ المماسّةُ اتّحادُ الطرفَين مع اختلافِ الوضعِ، بل بُعدها؛ فلابدّ من النفوذِ؛ و حينئذٍ يلقى من الوسطِ عند النفوذِ شيئاً مغائراً لما لقيه عند المماسّة؛ و ذلك القدر الذي لقيه عند النفوذ غير ما يلقاه بعد المداخلة؛ فيلزم انقسامُ /39A/ الوسط.

و أمّا الثاني: فلأنّ اللقاءَ المتوهَّمَ بعد المداخلة يوجب أن يكونَ ملاقي الوسط ملاقياً للطرف الآخر لملاقاةِ الوسط إيّاه و أن لايتميّز عن الوسط في الوضع و هو كونُ الشيء بحيث يُشار إليه؛ لأنّه حينئذٍ لايبقى شيءٌ من الطرف فارغاً عن الملاقاةِ و لا من الوسطِ؛ فلايبقى ترتيبٌ و لا حجمٌ؛ فثبت أنّ اللقاءَ لو كان بالكلّيّة يلزم مجموعُ الأمرَين و هو خلاف المقدّر؛ فيلزم أن لايكون الملاقاةُ بالأسر، بل يبقي فراغٌ و يلزم الانقسامُ.

و إلىٰ هذا أشار بقوله: «فإذا كان شيءٌ من ذلك» يعني من الأمرَين علىٰ تقديرِ الملاقاة بالأسر لم يكن الملاقاةُ بالأسر؛ و إنّما قال: «مكانهما أو حيّزهما أو ما شئتَ فسمِّه»؛ لأنّ المتكلّمين زعموا أنّ الجزءَ في الحيّز و هو الفراغ المتوهَّم المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله لكان خالياً لا في المكان؛ إذ هو عندهم البُعد الذي ينفذ فيه أبعادُ الجسم؛ و هذا

يختصّ بالأجسام.

هذا تقريرُ هذه الحجّة؛ و الشارحون خبطوا في توجيهِه.

قال:

وهمٌ و إشارةٌ

[إلىٰ بطلان القول بتركيب الجسم من أجزاء غيرمتناهية]

و من الناس مَن يكاد يقول بهذا التأليفِ لكن[1] من أجزاءٍ غيرِ متناهية.

أقول:

هذا الفصل في إبطالِ القول بتأليفِ الجسم من أجزاءٍ غيرِ متناهية؛ و هو الذي يُنسب إلى النظّام؛ و ذلك لأنّه لمّا اعتقد أنّ كلَّ جزءٍ من أجزاءِ الجسم فهو منقسمٌ ـ لِما قلنا من دلالةِ الدليل على انقسامِ الجزء ـ ظنّ أنّ هذه الانقساماتِ حاصلةٌ بالفعل؛ إذ ما فرَقَ بين القوّةِ و الفعلِ؛ فلزمه القولُ بتركّبِ الجسم من أجزاء لاتتجزّىٰ غير متناهية و إن صرّح بانتفاءِ الجزء؛ و ذلك لأنّ الانقسامات لو كانتْ حاصلةً بالفعل فلابدّ و أن يحصلَ مفاصل متوالية بالفعل و يكون بين كلّ منفصلَين جزءٌ و حينئذٍ يلزم أن يكونَ ذلك الجزءُ غيرَ منقسمٍ بالوهم؛ وإلّا لكان منقسماً بالفعل على اعتقادِهم؛ فلايكون المتواليان متواليَين؛ و لذلك قال الشيخُ: «و من الناس مَن يكاد يقول بهذا التأليف» يعني التأليفَ من أجزاء لاتتجزّىٰ.

قال:

و لايعلم أنّ كلَّ كثرةٍ ـ كانتْ متناهيةً أو غيرَ متناهية ـ فالواحد[2] و المتناهي موجودان فيها؛ فإذا كان كلُّ متناهٍ يؤخذ منها مؤلَّفاً من آحاد ليس له حجمٌ أزيد من حجمِ الواحد لميكن تأليفُها مفيداً للمقدار، بل عسى العدد.

أقول:

هذا ابتداءُ البرهان علىٰ إبطال هذا المذهب.

---

١. E: ولكن.
٢. E: فان الواحد.

و تحريرُه أن يُقال: لو تركّبَ الجسمُ من أجزاءٍ غيرِ متناهية يلزم المحالُ؛ إذ لابدّ و أن يوجدَ فيها الواحدُ و العددُ المتناهي؛ لأنّ كلّ كثيرةٍ ـ متناهيةً كانتْ أو غيرَ متناهية ـ لابدّ و أن يوجدَ فيها الواحدُ و الكثرةُ المتناهيةُ؛ إذ كلُّ كثرةٍ مركّبةٌ من الآحاد و كلُّ اثنين يوجد منها أو ثلاثة أو أربعة إلىٰ غير ذلك يكون عدداً متناهياً؛ و إذا وجد فيها الواحد و العدد المتناهي فلايخلو من أن يكونَ حجمُ ذلك المجموع المتناهي أزيد من حجمِ الواحد منها أو لا؛ و على التقديرَين يلزم المحالُ. أمّا إذا لم يكن فيلزم أن لايكون تأليفُها مفيداً للمقدارِ؛ و عسىٰ أن لايبقي العددُ أيضاً؛ لأنّه لو لم يزد حجمُ المجموعِ علىٰ حجمِ الواحد لكان ذلك باتّحادِ حيّزِ المجموع مع حيّزِ الواحد؛ و ذلك ينفي التعدّدَ و إن كان في العقل تعدّدٌ؛ فلهذا قال بلفظِ «عسىٰ»؛ و إذا لم يكن مفيداً للمقدارِ يلزم نفيُ الأجسام مع أنّها ثابتةٌ؛ هذا خلفٌ.

و للخصم أن يقولَ: لانسلّم أنّه لو لم يفد المتناهي حجماً لم يفد غيرُ المتناهي، بل هذا عينُ مذهبِنا؛ و جاز تقريرُ تلك المقدّمةِ بوجهٍ يندفع هذا المنعَ؛ و هو أن يُقال: لابدّ و أن يزيدَ حجمُ الاثنين علىٰ حجمِ الواحد؛ إذ الجزءان الملاصقان يكون حيّزُ أحدِهما غيرَ حيّزِ الآخر ضرورةً؛ فيكون حيّزُ مجموعِهما أزيد من حيّزِ أحدِهما؛ فيكون حجمُهما أزيد؛ و كذا نقول في الثلاثة و الأربعة فصاعداً.

قال:

> **و إن كان لكثرةٍ متناهيةٍ منها حجمٌ فوق حجمِ الواحد، و أمكنت الإضافاتُ بينها في جميع الجهات حتّىٰ كان حجمٌ في كلِّ جهةٍ؛ فكان جسماً[1] كان نسبةُ حجمِه إلىٰ حجمِ الذي آحاده غير متناهية نسبةَ متناهي القدر إلىٰ متناهي القدر، لكن ازدياد الحجم بحسب ازديادِ التأليف و النظم؛ فتكون نسبةُ الآحادِ المتناهيةِ إلى الآحادِ الغيرِ المتناهيةِ نسبةَ متناهٍ إلىٰ متناهٍ؛ و هذا خلفٌ و[2] محالٌ.**

---

١. E: جسم. ٢. E: ـ و.

أقول:

هذا تقريرُ الشقّ الثاني؛ و هو أن يكونَ حجمُ ذلك المجموعِ المتناهي أزيد من حجمِ الواحد و تحقّقت الإضافاتُ بين تلك الآحاد في الجهات الثلاث من القبليّة و البعديّةو الفوقيّة و التحتيّة؛ إذ الحجمُ لايُتصوّر بدونها تحقّقُ الجسمِ من ذلك المجموع المتناهي الآحاد.

و هذا المقدارُ يُبطل دعوى الخصمِ؛ لأنّه ادّعى الموجبةَ الكلّيّةَ، لكنّ الشيخَ أراد من ذلك إثباتَ مذهبِه و هي السالبةُ الكلّيّةُ.

و تقريرُه أن يُقال: إذا حصل جسمٌ من ذلك المجموع المتناهي الآحاد يكون نسبةُ حجمِه إلىٰ حجمِ الذي آحاده غير متناهية نسبةَ متناهي القدر إلىٰ متناهي القدر؛ إذ حجمُ كلٍّ منهما متناهٍ، لكن ازدياد الحجم إنّما يكون بحسب إزديادِ الآحاد؛ فيكون نسبةُ الآحاد المتناهية إلىٰ آحادِ الغير المتناهية نسبةَ الحجم إلى الحجم التي هى نسبةُ المتناهي إلى المتناهي؛ فيلزم أن يكونَ الآحادُ الغيرُ المتناهيةُ متناهيةً؛ هذا خلفٌ.

فإن قلتَ: لانسلّم أنّ ازديادَ الحجم بحسب ازديادِ الآحاد و إنّما يكون كذلك أن لو كانت الآحادُ متساويةً في الصِّغَرِ و الكِبَرِ.

قلتُ: حينئذٍ يكون الصغيرُ نصفاً من الكبير؛ فينقسم به الكبير؛ فلايكون الكبيرُ جزءاً، بل ذا جزءٍ؛ و التقدير بخلافه.

و اعلمْ أنّ الشيخ في كثيرٍ من مواضع هذا الكتابِ يطلق لفظَ «الإمكان» و يريد «الحصول»؛ /39B/ إذ قد يُزاد هذه اللغةُ يُقال: «أمكن المقصود إذا حصل»؛ و الشارحون لمّا ذهلوا عن هذا تحيّروا في توجيهِ ذلك، كما سيجيء في مواردِه.

قال:

تنبيهٌ

[في أنّ الجسم ليس لامتداده مفاصل بالفعل، بل قابل للفصل]

أ ليس إذا أوجب النظرُ أنّ الجسمَ لايجوز أن يكونَ مؤلّفاً من مفاصل غير متناهية و أنّه ليس يجب أن يكونَ لكلِّ جسمٍ مفاصل متناهية إلىٰ ما لاينفصل فقدأوجب إمكانَ وجودِ جسمٍ ليس لامتدادِه مفاصل، بل هو في

نفسِه كما هو عند الحسّ.

أقول:

هذا تنبيهٌ علىٰ مذهبِ الحقّ؛ و هـو أن يُـقال: إذا أوجب النـظرُ السـابقُ أنّ الجسـم المتناهي المقدار لايجوز أن يكونَ مؤلَّفاً من مفاصل غير متناهية و أنّه يجب أن لايكون لكلِّ جسمٍ مفاصل متناهية إلىٰ ما لا ينفصل؛ فقد أوجب ذلك النظرُ أن يتحقّقَ وجودُ جسمٍ ليس لامتدادِه مفاصل بالفعل.

و تحريرُ البرهانِ أن يُقال: كلُّ جسمٍ فُرض فإمّا أن يكونَ له مفاصل بالفعل أو لا؛ و على التقديرَين يوجد جسمٌ لا مفصلَ له بالفعل. أمّا إذا كان الثاني فظاهرٌ و كذا إن كـان الأوّل؛ لأنّ تلك المفاصلَ إمّا أن تكونَ غيرَ متناهيةٍ ـ و قد مرّ بطلانُه ـ أو متناهيةٌ و حينئذٍ تلك الأجزاء إمّا غير منقسمة في شيءٍ من الجهات الثلاث بوجهٍ من الوجوه أو لا؛ و الأوّل باطلٌ لِما بيّنّا؛ فتعيّن أنّها منقسمةٌ في الجهات الثلاث بوجهٍ من الوجوه؛ فيكون جسـماً؛ فقد وجد جسمٌ لا مفصلَ له بالفعل؛ و هو المطلوب.

و قوله: «ليس يجب» يريد به يجب أنّه ليس؛ و يريد بـ«الإمكان» الحصولَ كما قلنا قبل.

قال:

لكنّه ليس ممّا لاينفصل بوجهٍ، بل يجب أن يكونَ قابلاً للانفصال؛ و وقوع المفاصل إمّا بفكٍّ و قطعٍ؛ و إمّا باختلافِ عرضَين قارَّين فيه كما في البُلقة؛ و إمّا بوهمٍ و فرضٍ إن امتنع الفكُّ لسببٍ[1].

أقول:

قد عُلم أنّه وجد جسمٌ لا مفصلَ له بالفعل لكنّه يكون قابلاً للفصل و إلّا لَما كان جسماً؛ و الأُمور الفاعلة للانقسام ثلاثةٌ:

الأوّل: الفكُّ و القطعُ؛

و الثاني: اختلافُ العرضَين كالسوادِ و البياضِ في البُلقة؛

---

۱. A: بسبب.

و الثالث: الوهمُ و الفرض بأن يتوهّم له نصف أو ثلاث أو غير ذلك.

و الأوّل الأخصّ من الثاني و هو من الثالث.

و وجهُ الحصر: أنّ الانفصالَ إن أدّىٰ إلى الافتراقِ فهو الأوّل؛ و الّا فإن كان في الخارج فهو الثاني؛ و إلّا فالثالث.

قال:

تذنيبٌ

[في أنّ الجسم قابلٌ للانقسام إلىٰ غير النهاية]

أ ليس إذا لم‌يكن تأليفٌ من آحاد لاتقبل القسمةَ وجب أن يكونَ أحدُ وجوه القسمة لاسيّما الوهميّة لايقف إلىٰ غير النهاية؛ و هذا بابٌ لأهل التحصيل فيه إطناب؛ و المستبصر يُرشده القدرُ الذي نورده.

أقول:

يتفرّع علىٰ نفيِ الجزءِ فروع:

الأوّل: أنّه إذا لم‌يكن الجسمُ مؤلَّفاً من أجزاء لاتتجزّىٰ وجب أن لايقف أحدُ وجوه القسمة إلىٰ غير النهاية؛ لأنّه لو انتهى كلُّ واحدٍ من وجوه القسمة لزم كونُ الجسم مؤلَّفاً من أجزاء لاتتجزّىٰ، هذا خلفٌ.

و إنّما قال: «لاسيّما الوهميّة»؛ إذ الانفكاكيّة و التي باختلاف العرضَين قد تقف؛ «و هذا بابٌ» أى بابُ نفيِ الجزء و فروعِه؛ إذ العلماء أطنبوا في ذلك، لكن ما ذكر الشيخُ تعبيرٌ عن الباقي.

قال:

تنبيهٌ

[في أنّ الحركة و الزمان قابل للانقسام إلىٰ غير النهاية]

[و أنّهما لايتألّفان ممّا لاينقسم]

إنّك ستعلم ـ أيضاً ممّا علمتَه من حالِ احتمالِ المقادير قسمةً بغير نهايةٍ [1] ـ

---

١. A: النهاية.

أنّ الحركةَ عليها و[1] زمانَ تلك الحركة كذلك، و أنّه لايتألّف أيضاً ممّا لاينقسم حركة و لا زمان.

أقول:

الفرع الثاني: هو أنّه إذا ثبت انتفاءُ الجزءِ يلزم احتمالُ الحركةِ و الزمانِ قسمةً بغير نهايةٍ.

و الفرع الثالث: أنّه لايتألّف الحركةُ و الزمانُ ممّا لاينقسم؛ فهذا و إن فُهم من الثاني التزاماً لكنّه إذن ذكره مطابقة.

و بيانه: أنّه لو لم يكن كذلك لزم تناهي انقساماتِها إلىٰ ما لاينقسم أصلاً و حينئذٍ يتركّب الجسمُ من أجزاء لاتتجزّىٰ؛ و ذلك لأنّ المتحرّكَ إذا قطع بجزءٍ من أجزاء الحركة التي لاتتجزّىٰ جزءاً من المسافةِ يلزم أن لايكون ذلك الجزءُ من المسافة منقسماً و إلّا لكانت الحركةُ علىٰ نصفِه قبل الحركة علىٰ كلِّه؛ فيلزم انقسامُ ذلك الجزءِ من الحركة؛ هذا خلفٌ؛ و كذا لو قطع في جزءٍ من الزمان جزءاً من المسافةِ يلزم عدمُ انقسامِ ذلك الجزءِ من المسافة و إلّا الحركة علىٰ نصفِه قبل الحركة علىٰ كلِّه و يلزم انقسامُ جزءِ الزمان؛ هذا خلفٌ.

<المسألة الثانية>

<في إثبات الهيولىٰ>

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ أنّ الجسميّة حالّة في المحلّ]

[و أنّ الجسم مركّب من ذلك الحالّ و المحلّ الذي يُسمّى هيولى]

قد علمتَ أنّ للجسمِ مقداراً ثَخيناً متّصلاً؛ و أنّه قد يعرض له انفصالٌ و انفكاكٌ؛ و تعلم أنّ المتّصلَ بذاته غيرُ القابل للاتّصالِ و الانفصالِ قبولاً

---

١. E: او.

يكون هو بعينه الموصوف بالأمرَين؛ فإذن قوّةُ هذا القبولِ غيرُ وجودِ المقبول بالفعل و غير هيئتِه و صورتِه.

أقول:

تقريرُ هذا البرهانِ أن يُقال: قد عُلم ممّا مرّ أنّ للجسم مقداراً ثخيناً متّصلاً؛ و الثخن هو حشوُ ما بين السطوح؛ و أنّه قد يعرض له اتّصالٌ و انفصالٌ، كما في المآئين مثلاً و في ماءٍ واحدٍ؛ و معلومٌ أنّه حينئذٍ ينبغي أن يوجدَ في الجسم ما يكون هو بعينِه موصوفاً بهما قابلاً لهما؛ إذ الاتّصالُ إنّما يعرض لِما كان منفصلاً و بالعكس؛ و ستعلم في ما بعد أنّ المتّصلَ بذاته ـ أي الصورة الجسميّة ـ غيرُ الذي له قوّةُ قبولِهما بحيث يكون هو بعينِه الموصوف بالأمرَين؛ فيلزم من هذه المقدّماتِ أن يكونَ في الجسم شيءٌ له قوّةُ قبولِهما غيرُ المتّصل بذاته؛ و هو المرادُ بـ«الهيولىٰ».

قوله: «فإذن قوّةُ هذا القبول» إشارةٌ إلىٰ بطلانِ منعِ توهّمٍ ورودِه علىٰ هذا البرهانِ و هو أن يُقال: لِمَ لايجوز أن يكونَ قوّةُ هذه الهيولىٰ ـ أي استعداده ـ غيرَ وجودِ المقبولِ ـ أي الاتّصال و الانفصال ـ أو عينَ هيئتِه ـ أي شكله ـ أو عينَ صورتِه؛ و الصورة ما به يصير الشيءُ نوعاً؛ و في الجملة ما يخصّ بكلٍّ واحدٍ منهما؛ و حينئذٍ لايكون القابلُ لأحدِهما /40A/ قابلاً للآخر؛ إذ استعدادُ قبولِ كلٍّ منهما حينئذٍ ينافي استعدادَ قبولِ الآخر؛ و استعدادُ قبولِ الشيء يجب أن يكونَ لازماً لذاتِ القابل؟!

فأشار إلىٰ بطلانِه بأنّا لَمّا بيّنّا أنّه قد يحدث للجسم اتّصالٌ و انفصالٌ؛ فلابدّ و أن يكونَ قوّةُ قبولِهما سابقاً علىٰ وجودِهما لازمةً لذاتِ القابل؛ و ليس شيءٌ ممّا ذكرتم كذلك؛ فيلزم أن يكونَ قوّةُ القبول غيرَها.

واعلمْ أنّ الشروحَ قاصرةٌ عن هذا التوجيهِ؛ و بعضهم ظنّ أنّ مرادَه بـ«المقبول» الصورةُ الجسميّةُ؛ و هذا غلطٌ؛ لأنّه لو أُريد ذلك لكانتْ تلك المقدّمةُ ضايعةً؛ إذ بان أنّ تلك القوّةَ لغيرِ ذاتِ المتّصل بذاته أخصّ منها.

قال:

و تلك القوّةُ لغيرِ ما هو ذاتُ المتّصل بذاته الذي عند الانفصالِ يـعدم و يوجد غيرُه و عند عودِ الاتّصال يعود مثلُه متجدداً.

أقول:

هذا إشارةٌ إلىٰ بيانِ أنّ المتّصل بذاته غيُر قابلٍ لهما قبولاً يكون هو بعينه الموصوف بهما؛ و ذلك لأنّ المتّصل بذاته ينعدم عند ورودِ الانفصال و يوجد غيرُه بالشخص بسببِ انعدامِ اتّصالِه و عند عودِ الاتّصالِ لايعود المتّصلُ الأوّلُ بعينه؛ لاستحالةِ عودِ المعدوم بعينه، بل يعود ما هو مثلُه؛ فعُلم أنّه غيرُ قابلٍ لهما ذلك القبولَ.

فإن قلتَ: يلزم حينئذٍ من برهانِكم كونُ الخطّ من الهيولىٰ و كذلك السطح؛ لكـونِهما قابلاً للفصلِ و الوصلِ.

قلتُ: لانسلّم، بل يلزم وجودُ الهيولىٰ معهما.

و اعلمْ أنّ المراد بها إن كان الاتّصال أو هيئته أو الامتدادات سُلّم عدمُ القبول، لكن لِمَ لايجوز أن يكونَ القابلُ هو الجسم الموصوف بها؟! و إن كان الموصوف بها؛ فعدمُ قبولِه ممنوعٌ؛ و إن كان الموصوف مع اعتبار الشيء هنا كالمتّصل؛ إذ هو الموصوف مع اعتبارِ الاتّصال؛ فعدمُ قبولِ هذا المجموعِ مسلّمٌ؛ إذ المجموعُ من الشيءِ و الصفةِ لايبقي مع ورودِ ضدِّ تلك الصفةِ عليه، لكن لِمَ لايجوز أن يكونَ القابلُ ذاتَ الموصوف و هو الجسم؟! و هذا سرٌّ.

قال:

وهمٌ و تنبيهٌ

[في أنّ الأجسام مطلقاً مركّبة من الحالّ و المحلّ]

و لعلّك تقول: إنّ هذا إن لزم فإنّما يلزم في ما يقبل الفكَّ و التفصيلَ؛ و ليس كلُّ جسمٍ في ما أحسب كذلك؛ فإن خطر هذا بـبالِك، فـاعلمْ أنّ طـبيعة الامتدادِ الجسمانيِّ في نفسها واحدةٌ و ما لها ـ من الغنىٰ عن القـابل أو

الحاجة إليه ـ متشابهٌ؛ و إذا عُرف في[1] بعضِ أحوالِها حاجتُها إلىٰ ما تقوم فيه عُرف أنّ طبيعتَها غيرُ مستغنيةٍ عمّا تقوم فيه؛ و لو كانتْ طبيعتُها طبيعةَ ما تقوم بذاته؛ فحيث كان لها ذاتٌ كانتْ لها تلك الطبيعةُ؛ لأنّـها طـبيعةٌ نوعيّةٌ محصّلةٌ تختلف بالخارجات عنها دون الفصول.

أقول:

هذا الفصلُ مشتملٌ علىٰ سؤالٍ يرد علىٰ إثباتِ الهيولىٰ.

و جوابُه و تقريرُه أن يُقال: أنتم استدللتم من قبولِ الجسمِ الاتّصالَ و الانفصالَ علىٰ وجودِ القابل؛ و هذا لو لزم فإنّما يلزم في ما يقبل الفكَّ و التفصيلَ بالفعل و ليس كلُّ جسمٍ كذلك كالأفلاك؛ فلا يلزم أن يكونَ لكلّ جسمٍ هيولى.

و إنّما قال: «أحسب»؛ لأنّ امتناعَ الخرقِ على الأفلاك مختلفٌ فيه؛ فقال: «إن خطر هذا ببالِك فاعلمْ أنّ طبيعة الامتداد الجسمانيّ» أي حقيقة الصورة الجسميّة في نفسِها واحدةٌ؛ لأنّ مفهومَ الصورة الجسميّة ـ و هو المتّصل بذاته ـ في جميع الأجسام ـ سواء كـانتْ فلكيّةً أو عنصريّةً ـ واحدٌ؛ فيكون الكلُّ في المعنى و الاحتياج إلى القابل واحداً؛ فـإذا وجد بعضُها محتاجاً إلىٰ ما يقوم فيه عُرف أنّ طبيعتَها غيرُ مستغنيةٍ عمّا تقوم فيه؛ إذ لو كانتْ طبيعتُها مستغنيةً عمّا تقوم فيه لكان هذا الاستغناءُ لذاتها؛ فحيث لها ذاتٌ كان لها هذا الاستغناءُ؛ و لَمّا لم تكن كذلك عُلم أنّها محتاجةٌ إلىٰ ما تقوم فيه.

و لقائلٍ أن يقولَ: إنّما لزم من دليلِكم مقارنةُ الصورةِ للهيولىٰ لا احتياجُها إليها؛ و لإن سلّمنا لكن احتياجها إليها إمّا في وجودِها أو في ما يتحقّق بدونِه؛ و الأوّلان يـوجبان كونَها عرضاً؛ و الثالث [يوجب] جوازَ قيامِها بدون الهيولىٰ.

قوله: «لأنّها طبيعةٌ نوعيّةٌ» إشارةٌ إلىٰ جوابِ سؤالٍ و هو أن يُقالَ: إنّ الجنسَ طـبيعةٌ واحدةٌ و مع ذلك يوجد بعضُ أفرادِه محتاجاً إلىٰ فصلٍ معيّنٍ دون الباقي، فلِمَ لا يجوز أن يكونَ كذا في صورة النزاع؟!

و توجيهُ الجواب أن يُقالَ: الطبيعةُ الجنسيّةُ إنّما تقتضي بذاتها فصلاً مّا و هي لا تفارق

---

١. E: ـ في.

أبداً عمّا تقتضيه؛ و أمّا اختلافُ مقارنتِها بالفصول فليستْ من جهةِ ذاتها، بل من جهتِها؛ إذ هي عللٌ مقتضيةٌ لحصولِها في الخارج بخلاف هذه الطبيعةِ؛ فإنّها طبيعةٌ نوعيّةٌ محصَّلةُ الذات غيرُ محتاجةٍ في حصولِ ذاتِها إلىٰ مقارنةِ علّةٍ مقتضيةٍ حتّىٰ يختلفَ بسببِها مقارنتُها و اختلافُها إنّما يكون بالخارجات غير الفصول؛ فلايكون لها اختلافُ المقارنة.

قال:

وهمٌ و تنبيهٌ
[في أنّ الجسم واحدٌ بالاتّصال غيرُ قابلٍ للفكّ]
[و الذي قابلٌ له غيرُ واحدٍ بالاتّصال]

و[1] لعلّك تقول: ليس الامتدادُ الجسمانيُّ الواحدُ يقابل للانفصالِ البتّة؛ فإنّه إنّما ينفصل الجسمَ المركّبَ من أجسامٍ بسيطةٍ لا احتمالَ فيها للانقسامِ إلّا الذي يقع بحسب الفروض و الأوهام و ما يشبهها.

أقول:

هذا الفصلُ يشتمل علىٰ سؤالٍ آخر و جوابِه.

و تقريرُه أن يُقالَ: إنّما لزم من برهانِكم الذي ذكرتم في الفصل الثالث وجودُ شيءٍ واحدٍ بالاتّصال قابلٍ للانقسام بالوهم لا بالفكّ؛ فلانسلّم إمكانَ انفصالِه بالفعل، بل المنفصل إنّما هو الجسمُ المركّبُ من تلك الأجزاءِ التي لاتحتمل الانقسامَ الّا بحسب الفروضِ و الأوهامِ و اختلافِ العرضَين القارَّين /40B/ أو مضافَين كما هو مذهبُ ذيمقراطيس؛ و حاصلُه أنّ الجسمَ الذي هو واحدٌ بالاتّصال غيرُ قابلٍ للفكّ و الذي قابلٌ له غيرُ واحدٍ بالاتّصال.

قال:

فإن خطر هذا ببالِك، فاعلمْ أنّ القسمةَ الفرضيّةَ أو الوهميّةَ[2] أو الواقعةَ

---

۱. E: أو.

۲. E: الوهمية أو الفرضية.

بحسب اختلاف عرضَين قارّين كالسوادِ و البياضِ في البُلقة أو مضافَين كاختلافِ محاذاتَين أو موازاتَين أو مماسّتَين[١] تُحدِث في المقسوم[٢] اثنينيّةً مّا يكون طباعُ كلٍّ واحدٍ من الإثنين طباعَ الآخر و طباعَ الجملة و طباعَ الخارج الموافق في النوع؛ و ما يصحّ بين كلّ اثنين منها يصحّ بين اثنين آخرَين؛ فيصحّ إذن بين المتبائنَين من الاتّصال الرافع للاثنينيّة الانفكاكيّة ما يصحّ بين المتّصلَين؛ و يصحّ بين المتّصلَين من الانفكاكِ الرافعِ للاتّحاد الاتّصاليّ ما يصحّ بين المتبائنَين.

أقول:

تحريرُه أن يُقالَ: سلّمنا أنّ ما ذكرتم إنّما دلّ ـ ظاهراً ـ على القسمةِ الوهميّةِ أو الفرضيّةِ أو الواقعةِ باختلافِ عرضَين أو مضافَين؛ و هو ما يكون للموضوعِ بالقياس إلى الغير كاختلافِ محاذاتَين أو موازاتَين أو مماسّتَين لكن يلزم منها جوازُ القسمةِ الفكّيةِ؛ لأنّها تُحدِث في المقسومِ اثنينيّةً مّا يكون طباعُ كلٍّ واحدٍ من الاثنين طباعَ الآخر و طباعَ مجموعِهما و طباعَ الخارج عن المجموع الموافق له في النوع؛ فيكون هناك أمران: متّصلان و هما الجزءان الحادثان بالوهم أو غيره و أمران آخران بينهما انفكاكٌ و انفصالٌ أي المجموع و الخارج عنه الموافق له في النوع؛ و قد تقدّم أنّ الأُمور المتساوية في الماهيّةِ و الطبيعةِ لا تختلف أفرادُها في مقتضى تلك الطبيعةِ؛ فيصحّ إذن بين كلٍّ اثنين منها ما يصحّ بين اثنين آخرَين؛ فإذن يصحّ الاتّصالُ بين المتبائنَين و الانفكاكُ بين المتّصلَين.

و «الطباع» لغةً مرادفٌ للطبيعة؛ و في الاصطلاح يُقال لمصدرٍ صفته ذاتيّة قريبة.

قال:

اللّهمّ! إلّا من عائقٍ مانعٍ خارجٍ عن[٣] طبيعةِ الامتداد لازمٍ أو زائلٍ؛ و لعلّ هذا العائق إذا كان لازماً طبيعيّاً كان لا اثنينيّةَ بالفعل و لا فصلَ بين أشخاص نوعِ تلك الطبيعةِ، بل يكون نوعُه في شخصِه.

---

١. A: مسامتين. ٢. A: - في المقسوم. ٣. E: من.

أقول:

يعني أنّ الانفكاكَ بين المتبائنَين يوجب جوازَ الانفكاكِ بين المتّصلَين اللّذَين من تلك الطبيعة إلّا:

ـ لمانعٍ خارجيّ؛ و ذلك المانعُ إمّا لازمٌ لتلك الطبيعةِ و حينئذٍ يمتنع وجودُ المتبائنَين؛ إذ المانع للتعدّدِ إذاً كان لازماً للطبيعةِ امتنع التعدّدُ من تلك الطبيعةِ و يلزم انحصارُ تلك الطبيعةِ في شخصٍ

ـ أو زائل عنها، كما في الصلب إذا زالتْ صلابتُه و حينئذٍ جاز الانفكاكُ؛ و هو المطلوب.

قال:

تنبيهٌ

[في النوع الذي ليس له إلاّ شخص واحد]

كلُّ[1] نوعٍ يحتمل أن تكونَ له أشخاصٌ كثيرةٌ؛ فعاق عن ذلك عائقٌ لازمٌ طبيعيٌّ؛[2] فإنّه لاتوجد للأشخاصِ المحتملةِ أن تكونَ لذلك النوع اثنينيّةٌ و لا كثرةٌ تعرض، بل يكون نوعُه في شخصِه؛ أي لايوجد ذلك النوعُ إلّا شخصاً واحداً؛ و كيف توجد اثنينيّةٌ أو كثرةٌ لأشخاصِ ذلك النوعِ و العائق عنه لازمٌ طبيعيٌّ؟!

أقول:

كلُّ نوعٍ يمكن أن تكونَ له أشخاصٌ بحسب مفهومِه الكلّيِّ و عاق له عن ذلك لازمٌ طبيعيٌّ؛ فإنّه لاتوجد للأشخاصِ المحتملةِ لذلك النوعِ اثنينيّةٌ؛ و كيف توجد و المانع لازمٌ؟!

قال:

تذنيبٌ

[في جواز التخلخل و التكاثف]

---

۱. E: و كلّ. ۲. A: عائق طبيعي لازم.

أ ليس قد بان لك أنّ المقدارَ من حيث هو مقدارٌ أو الصورة الجرميّة من حيث هي صورةٌ جرميّةٌ مقارنةٌ لما تقوم معه، و يكون صورة فيه، و يكون ذلك هيولاها و شيئاً هو في نفسه لا مقدار و لا صورة جرميّة له؛ فأعرفْها و لاتستبعدْ أن لايتخصّص في بعض الأشياء قبولها لقدرٍ معيّنٍ دون ما هو أكبر أو أصغر منه.

أقول:

من جملةِ تفاريعِ وجودِ الهيولىٰ جوازُ التخلخلِ و التكاثفِ؛ فأراد الشيخُ أن يشيرَ إليه في هذا الفصل؛ إذ قد يحتاج إليه في المباحث الآتية.

و تقريرُه أن يُقالَ: قد ظهر في ما مرّ أنّ المقدارَ من حيث هو مقدارٌ أو الصورةَ الجسميّةَ من حيث هي صورةٌ جسميّةٌ مقارنةٌ لشيءٍ يكون قيامها معه و تكون الصورةُ الجسميّةُ صورةً فيه ـ كما بيّنّا ـ و يكون ذلك الشيءُ هيولاها؛ و ظاهرٌ أنّ ذلك الشيءَ ليس له في نفسِ ذاتِه مقدارٌ؛ وإلّا لَما كان قابلاً للفصلِ و الوصلِ، لِما علمتَ؛ و لا صورة جرميّة وإلّا لكانتْ للهيولىٰ هيولى أُخرىٰ بعينِ ما مرّ؛ و هذه هي الهيولى الأولىٰ التي تنتهي إليها موادُّ المركّباتِ الجسمانيّةِ بأسرها؛ فأعرفْها و إذا لم يكن لها في نفسِها مقدارٌ و لا صورةٌ كانتْ نسبةُ المقادير إليها سواء؛ فلا يبعد أن يقبلَ في بعض الأشياء تارةً مقداراً أكبر و تارةً أصغر؛ فيصير جسمٌ واحدٌ تارةً أكبر ـ و هو التخلخل ـ و تارةً أصغر ـ و هو التكاثف ـ

و إنّما قال: «في بعض الاشياء»؛ لأنّ هيولى الفلكِ المحدِّدِ لايقبل إلّا مقداراً معيّناً.

<المسألة الثالثة>

<في أنّ الصورة لاتنفكّ عن الهيولىٰ>

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ تناهي الأبعاد]

يجب أن يكونَ محقّقاً عندك أنّه لايمتدّ بُعْدٌ في ملأ أو خلأ إن جاز وجودُه إلىٰ غير النهاية.

أقول:

هذا الفصلُ في بيانِ تناهي الأبعاد؛ إذ قد يحتاج إليه في هذه المسألةِ و في مسائل أُخرىٰ؛ فقال: «يجب أن يكونَ محقّقاً عندك»؛ إذ ذاك يفيد في مطالب شريفة أنّه لا يمتدّ بُعْدٌ في ملأ أو خلأ إن جاز وجودُ الخلأ؛ و إنّما قال: «إن جاز»؛ لأنّه لم يبيّن امتناعُه قبل.

قال:

وإلّا فمن الجائز أن يُفرضَ امتدادان غيرُ متناهيَين من مبدءٍ واحدٍ لايزال البُعْدُ بينهما يتزايد؛ و من الجائز /41A/ أن يُفرضَ بينهما أبعاد تتزايد بقدرِ واحدٍ من الزيادات؛ و من الجائز أن تُفرضَ بينهما هذه الأبعادُ إلىٰ غير النهاية.

أقول:

هذا ابتداءُ البرهان.

و تحريرُه أن يُقالَ: لو جاز امتدادُ الأبعادِ إلىٰ غير النهاية يلزم إمكانُ انحصارِ ما لا يتناهى بين الحاصرَين؛ و هو محالٌ؛ لأنّ إمكانَ المحالِ محالٌ؛ فالمقدّمُ مثلُه.

بيان الشرطيّة: أنّه لو كان كذلك يلزم إمكانُ أُمورٍ ثلاثةٍ تلزمه ثلاثةُ أُمورٍ أُخرىٰ يلزم منها التالي.

أمّا الأوّل ـ و هو لزومُ إمكانِ الأُمور الثلاثة ـ فلأنّه حينئذٍ يمكن أن يُفرضَ امتدادان غيرُ متناهيَين من مبدءٍ واحدٍ كساقَي مثلّثٍ لايزال البُعْدُ يتزايد؛ و فيه نظرٌ؛[1] لأنّ ذلك إنّما يكون أن لو كانت اللانهايةُ من جميع الجوانب و يمكن أن يُفرضَ بينهما أبعادٌ تتزايد بقدر واحدٍ من الزيادات بمعني [أن] يكون زيادةُ كلِّ بُعْدٍ علىٰ ما قبله بقدرِ زيادةِ ما بعده عليه و

١. هامش A: و يمكن الجواب عن النظر بأنّه إذا كان اللازم من بعض الجوانب ممكن كانت من جميع الجوانب أيضاً ممكن في نفسه. اللّهمّ إلّا من عائق؛ فحينئذٍ يمكن أن يفرض امتدادان.

يمكن أن يُفرضَ بينهما هذه الأبعادُ إلىٰ غير النهاية.

و إنّما قال: «بقدرٍ واحدٍ»؛ لأنّ زيادةَ كلِّ بُعدٍ لو كان أقلّ من زيادةِ ما قبلها ـ كما يكون مثلاً كلٌّ منها نصفَ ما قبلها ـ جاز عدمُ تناهي الزيادات مع كونها في بُعدٍ متناهٍ؛ إذ بيّن أُوقليدس في المقالة الأولىٰ من كتاب *الأُصول* أنّ كلَّ خطٍّ يمكن تنصيفُه و معلومٌ أنّ نصفَ الخطِّ لابدّ و أن يكونَ خطّاً؛ فيمكن تنصيفُ الخطّ إلىٰ غير النهاية مع كون الخطِّ متناهياً؛ فيجب حينئذٍ أن يكونَ الزياداتُ بقدرٍ واحدٍ أو أكثر؛ و إنّما خصّص المثل بالذكر؛ لأنّه لاينافي حصولَ الزائد؛ إذ يوجد المثلُ في الزائد.

قال:

فيكون هناك إمكانُ زياداتٍ علىٰ أوّل تفاوتٍ يُفرض بغير نهايةٍ؛ و لأنّ كلَّ زيادةٍ توجد فإنّها مع المزيد عليه قد توجد في واحدٍ؛ و أنّه زياداتٌ أمكنتْ؛ فيمكن أن يكونَ هناك بُعدٌ يشتمل علىٰ جميعِ ذلك الممكنِ، وإلّا فيكون إمكانُ وقوعِ الأبعاد إلىٰ حدٍّ ليس للزائد عليه إمكانٌ؛ فيكون إنّما يمكن وجودُ البُعدِ[1] المشتملِ علىٰ محدودٍ من جملة غير[2] المحدود الذي في القوّة؛ فيصير البُعدُ بين الامتدادَين محدوداً في التزائد عند حدٍّ لايتجاوزه في العِظَم؛ و هناك ينقطع لامحالةَ الامتدادان و لاينفذان بعده؛ وإلّا أمكنت الزيادةُ علىٰ أكثر ما يمكن و هو ذلك المحدود من جملة غير المحدود؛ و ذلك محالٌ.

أقول:

هذا بيانُ المقدّمة الثانية و هي أنّه يلزم من إمكانِ هذه الأُمورِ الثلاثةِ ثلاثةُ أُمورٍ أُخرىٰ:

أحدها: إمكانُ زياداتٍ غيرِ متناهية على البُعد الأوّل؛

و الثاني: أنّ كلَّ زيادةٍ يوجد فإنّها مع المزيد عليه قد يوجد في بُعدٍ واحدٍ بعده؛

و الثالث: أنّ كلَّ جملةٍ من الزيادات التي أمكنتْ يمكن أن يوجدَ هناك بُعدٌ يشتمل

---

١. A: – البعد. ٢. A: – غير.

علىٰ جميع ذلك الممكن؛ إذ لو امتنع ذلك، بل إنّما يمكن الاشتمالُ على الزيادات إلىٰ غايةٍ لا يمكن علىٰ أكثر منها يلزم انتهاءُ الأبعاد الواقعة بين الامتدادَين إلىٰ بُعدٍ لا يمكن الزيادةُ عليه؛ وإلّا لكان هناك بُعدٌ يشتمل علىٰ أزيد من الممكن و حينئذٍ يكون ذلك البُعدُ مشتملاً علىٰ زياداتٍ محدودةٍ متناهيةٍ من جملة الزيادات الغير المتناهية التي في القوّة؛ فتكون الأبعادُ التي بين الامتدادَين منتهيةً إلىٰ بُعدٍ لا يتجاوزه بُعدٌ في العِظَم؛ و هناك ينقطع الامتدادان لامحالةَ و لا ينفذان بعده وإلّا أمكنت الزيادةُ علىٰ أكثر ما يمكن؛ و ذلك محالٌ.

فعُلم أنّ الأُمورَ الثلاثةَ لازمةٌ.

و فيه نظرٌ؛ إذ لانسلّم أنّه لو امتنع وجدانُ كلِّ جملةٍ في بُعدٍ لزم وقوفُ الاشتمالِ علىٰ جملةٍ لا يمكن أزيد منها في بُعدٍ، بل اللازم حينئذٍ أنّ بعض الجمل لا يوجد في بُعدٍ و جاز أن يكونَ ذلك البعضُ جملةَ الزيادات الغير المتناهية و غيرها؛ و الجمل يوجد في أبعاد؛ فلا يلزم أنتهاءُ الأبعاد إلىٰ بُعدٍ لا يمكن الزيادةُ عليه.

قال:

فتبيّن أنّه يكون هناك إمكانُ أن يوجدَ بُعدٌ بين الامتدادَين الأوّلَين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهايةٍ؛ فيكون ما لايتناهى محصوراً بين حاصرَين؛ هذا محالٌ.

أقول:

هذا بيانُ المقدّمةِ الثالثةِ؛ و هو أن يُقالَ: إذا ألزمتْ هذه الأُمور الثلاثة فبيّن أنّه يلزم إمكانُ أن يوجدَ بُعدٌ توجد فيه تلك الزياداتُ الغيرُ المتناهية؛ فيلزم إمكانُ انحصارِ ما لا يتناهي بين الحاصرَين؛ و هو محالٌ.

و هذا البرهان يُسمّىٰ «سُلّميّاً».

قال:

و قد تستبان استحالةُ ذلك من وجوهٍ أُخرىٰ يُستعان فيها بالحركة أو

لايُستعان؛ ولكن في ما ذكرناه كفاية.

أقول:

هذا إشارةٌ إلىٰ برهانِ «المسامتة»؛ فإنّه يُستعان فيه بالحركة و إلىٰ برهان «التطبيق»؛ فإنّه لايُستعان فيه بالحركة.

أمّا المسامتةُ فهي أن يُقالَ: لو امتدّ بُعدٌ إلىٰ غير النهاية و وجود بُعدٍ متناهٍ موازٍ له ممكن و كذلك يمكن حركةُ المتناهي حيث يسامت طرفُه البُعدَ الغيرَ المتناهي؛ فيلزم تحققُّ نقطةٍ علىٰ غير المتناهي هي أوّلُ نقطةِ المسامتة؛ و التالي محالٌ؛ فالمقدّمُ مثلُه.

أمّا الملازمة فبيّنةٌ؛ و أمّا بطلانُ التالي فلأنّ كلَّ نقطةٍ فُرضتْ أنّها أوّلُ المسامتة يلزم أن لايكون أوّلَ المسامتة، بل تكون المسامتةُ قبلها؛ لأنّ المسامتةَ إنّما تحصل بحركةِ طرفِ المتناهي و الحركةُ لابدّ و أن تقعَ في مسافةٍ؛ و قد بيّنّا أنّ الحركةَ و المسافةَ منقسمةٌ إلىٰ غير النهاية؛ فيكون حركتُه علىٰ نصفِ تلك المسافةِ قبل حركتِه علىٰ تمامِها؛ فيكون المسامتةُ في حالِ الوصول إلى النصف قبل المسامتة المفروضة.

و منعوا الملازمةَ بما ذكر في نفيِ التالي بعينه.

و قيل: إنّ المحالَ إنّما لزم من المجموع؛ فجاز إمكانُ الكلّ؛ إذ اجتماعُ الممكنات قد يستلزم المحالَ، كاجتماعِ كتابةِ زيدٍ و عدمِها.

و الجواب: أنّ المجموعَ إذا استلزم المحالَ لابدّ و أن يكونَ الاجتماعُ محالاً لكنّ البُعدَ المتناهيَ ممكنٌ موجودٌ و كذا حركتُه؛ فيكون ثبوتُ اللانهاية /41B/ معهما محالاً و إلاّ لأمكن الاجتماعُ المستلزمُ للمحالِ.

و يمكن إصلاحُ هذا البيان بوجهٍ حَسَنٍ؛ و هو أن يُقالَ: لو تحرّك طرفُ المتناهي؛ فإمّا أن تحصلَ نقطةٌ هي أوّلُ نقطِ المسامتة أو لم تحصل؛ و كلُّ واحدٍ منهما باطلٌ.

أمّا الأوّل: فلِما مرّ.

و أمّا الثاني: فلأنّه لابدّ للمسامتةِ من أوّلٍ؛ إذ حصولُ الشيء علىٰ وجهٍ لايكون لوجودِه أوّلٌ محالٌ بالضرورة.

و أمّا برهانُ «التطبيق» فمعروفٌ.

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ أنّ الصورة لاتنفكّ عن الهيولىٰ]

فلقد بان[1] لك أنّ الامتدادَ الجسمانيَّ يلزمه التناهي؛ فيلزمه الشكلُ أعني في الوجود؛ فلايخلو إمّا أن يكونَ هذا اللازمُ يلزمه و لو انفرد بنفسه عن نفسه أو يلحقه و يلزمه لو انفرد بنفسه عن سببٍ فاعلٍ مؤثّرٍ فيه أو يلزمه بسببِ[2] الحامل و الأُمور التي تكتنف الحاملَ؛ و لو لزمه منفرداً بنفسه عن نفسه لتشابهت الأجسامُ في مقاديرِ الامتدادات و هيئاتِ التناهي و التشكّل، و كان الجزءُ المفروضُ من مقدارٍ مّا يلزمه ما يلزم كلّيّته؛ و لو لزم ذلك بسببٍ فاعلٍ مؤثّرٍ فيه و هو منفردٌ بنفسه لكان المقدارُ الجسمانيُّ قابلاً في نفسه من غير هيولاه للفصلِ و الوصلِ؛ و كان له في نفسه قوّةُ الانفصال؛[3] و قد بانتْ استحالةُ هذا؛ فبقي أنّه بمشاركةٍ من الحامل.

أقول:

هذا إشارةٌ إلى البرهانِ علىٰ أنّ الصورةَ لاتنفكّ عن الهيولىٰ.

و تقريرُه أن يُقال: لَمّا ثبت أنّ الامتدادات لابدّ لها من التناهي؛ فالمتّصل بذاته ـ الذي هو الصورة الجسميّة ـ لابدّ لامتدادِه من التناهي؛ و كلُّ ما كان كذلك فيمتنع خلوُّ الصورةِ عن الهيولىٰ.

بيانُ الشرطيّة: أنّه لو كان المتّصلُ متناهي المقادير فلابدّ و أن يلزمَه الشكلُ في الوجود؛ أي يكون الشكلُ لازماً لوجودِه دون ماهيّتِه و إلّا لكان شكلُ جميعِ الأجسام واحداً؛ و في الشروح أنّه لو كان لازماً للماهيّة لايستلزم تعقّلُها تعقّلَه.

و فيه نظرٌ؛ لأنّه إنّما يلزم ذلك أن لو كان لازماً بيّناً؛ و الشكلُ عبارةٌ عن الهيئةِ الحاصلةِ للمقدارِ بواسطةِ إحاطةِ حدٍّ كما في الدائرة و الكُرة أو حدودٍ كما في المكعّب و المربّع؛ و إذا كان الشكلُ لازماً لوجودِه يلزم أن لايفارق الهيولىٰ؛ و ذلك لأنّه حينئذٍ لايخلو إمّا أن

---

١. E: فقد بان.　٢. E: لسبب.　٣. E: الانفعال؛ هامش E: الانفصال.

يكونَ هذا اللازمُ يلزمه عن نفسه و إن انفرد عن الحامل أو يلزمه عن سببٍ خارجٍ و إن انفرد عن الحامل أو يلزمه بمشاركةِ الحامل و ما يتبعه من المعاني.

و هذه منفصلةٌ مانعةُ الخلوّ؛ لأنّه لايخلو من أن يكونَ بمشاركةِ الحامل و ما يتبعه أو لا؛ و الثاني إمّا أن يكونَ بنفسه و ما يلزمه أو لا؛ و حينئذٍ يكون بالأمرِ الخارجيِّ؛ و الأخيران باطلان؛ فتعيّن الأوّلُ.

أمّا الثاني: فلأنّه لو لزمه عن نفسه بغيرِ مشاركةِ الحامل لتشابهت الأجسامُ في مقاديرِ الامتدادات و هيئاتِ التناهي؛ و الشكل و هيئات التناهي هى ككونِ المتناهي مشاراً إليه علىٰ وجهٍ مخصوصٍ و محسوساً علىٰ وضعٍ معيّنٍ؛ و كذلك يلزم تشابهُ جزءِ الصورة لكلّيّها في المقدارِ و الهيئةِ و الشكلِ.

و أمّا الثالث: فلأنّ المقتضي لذلك الشكلِ لو كان أمراً خارجاً يلزم أن يكونَ المقدارُ الجسمانيُّ قابلاً للفصلِ و الوصلِ بدون هيولاه، لأنّ ما يفيد الشكلَ يفيد النهايةَ؛ إذ لو حصلت النهايةُ بدونه حصل الشكلُ بدونه ضرورةَ تساويهما؛ و إفادة النهاية إنّما يكون بعد قبولِه القطعَ؛ فحينئذٍ تكون الصورةُ قابلةً للفصل؛ و هي أيضاً متّصلةٌ؛ فيلزم أن يكونَ المقدارُ الجسمانيُّ بذاته قابلاً للفصلِ و الوصلِ؛ و لكانتْ له في نفسه قوّةُ الانفصال؛ و قد مرّ أنّ هذه القوّةَ يمتنع ثبوتُها له.

و إذا انتفى القسمان فتعيّن الأوّلُ؛ و إذا كان لزومُ الشكلِ للمقدارِ بمشاركةِ الحامل و هو لازمٌ لوجودِه؛ فيمتنع وجودُه إلّا مع الحامل؛ و هو المطلوب.

و اعلمْ أنّ لزومَ الشكل لايكفي فيه الحاملُ و إلّا للزم التشابهُ المذكورُ لاشتراكِ الأجسام في الحامل، بل يحتاج إلىٰ أُمورٍ أُخرىٰ؛ و سيجيء الكلامُ تحقيقاً لذلك في ما بعد.

قال:

وهمٌ و إشارةٌ

[إلى إيراد شكٍّ علىٰ ما أبطل به القسم الأوّل]

[من أقسام لزوم الشكل للصورة]

و[1] لعلّك تقول: و هذا أيضاً يلزمك في أشياء أُخر؛ فإنّ الجزء المفروض من الفلك[2] ليس له شكلُ الفلك.

ثمّ تقول: إنّ الشكلَ للفلك مقتضىٰ طباعِه و طبعَ الجزء و طبعَ الكلّ واحدٌ.

أقول:

هذا الفصلُ إشارةٌ إلىٰ نقضِ توهّمٍ ورودِه على الفصل السابق.

و جوابُه و توجيهُه أن يُقالَ: ما ذكرتم منقوضٌ بالفلك؛ فإنّ الجزء المفروض منه ليس له شكلُه؛ و نحن قائلون بأنّ شكلَ الفلك مقتضىٰ طباعِه؛ و طبعَ الجزءِ و الكلِّ واحدٌ.

قال:

فنقول لك: إنّ الشكلَ حصل للفلك عن طبيعةِ قوّةٍ[3] أوجبتْ لهيولاه تلك الجرميّةَ؛ و لم يكن ذلك لها عن نفسها أو عن جرميّتِها؛ فلمّا وجب لها ذلك وجب بإيجابِ ذلك السببِ أن لايكون لِما يفرض بعد ذلك جزءاً مّا للكلّ؛ لكونه جزءاً مفروضاً بعد حصولِ صورةِ الكلّ؛ فهذا له عن عارضٍ و مانعٍ و بسببِ مقارنةِ ما يقبل تلك الصورةَ و يحملها و يتجزّأ بها.

أقول:

هذا إشارةٌ إلىٰ دفعِ الوهم السابق.

و تقريرُه أن يُقالَ: سلّمنا أنّ شكلَ الفلكِ مقتضىٰ طباعِه و أنّ طبيعةَ جزئِه كطبيعةِ كلِّه لكن هٰهنا مانعٌ يمنع من اتّصافِ الجزءِ بشكلِ الكلّ بخلاف ما ذكرنا[ه]؛ و ذلك لأنّ الشكلَ حصل للفلكِ عن طبيعةِ قوّةٍ هى صورتُه النوعيّةُ أوجبتْ لهيولاه تلك الجرميّةَ المعيّنةَ و ذلك الشكل المعيّن بواسطةِ الجرميّة؛ و ليس ذلك الشكل عن الهيولىٰ من حيث هي و لا عن جرميّتِها حتّىٰ يلزمَ استواءُ الجزءِ و الكلِّ؛ وإلّا لزم اشتراكُ جميعِ الأجسام في المقدارِ و الشكلِ؛ و لمّا أوجبتْ تلك الطبيعةُ لهيولى الفلكِ جرماً و شكلاً معيّناً وجب لذلك

---

١. E: أو. ٢. E: ـ من الفلك. ٣. A: قوة طبيعة.

الإيجاب أن لايكون ـلِما يفرض بعد /42A/ ذلك ـ جزءُ صورةِ الكلّ جزءاً مفروضاً بعد حصولِ صورةِ الكلّ؛ فامتناعُ اتّصافِ الجزء هٰهنا بصورةِ الكلّ و شكلِه إنّما كان لثلاثةِ أُمورٍ:

[١.] عارض: و هو إيجابُ ذلك السببِ صورةَ الشكل و شكلَه؛

[٢.] و مانع: و هو كونُه جزءاً مفروضاً بعد حصول صورةِ الكلّ و شكلِه؛ إذ يمتنع بالبديهة أن يكونَ صورةُ الجزء المفروض بعد حصول صورة الكلّ صورةَ الكلّ بعينها؛

[٣.] و مقارنة ما يقبل تلك الصورةَ المعيّنةَ و يحملها و يتجزّأ بأجزائِها؛ و ذلك لأنّ الكلّ إذا كان قابلاً لتلك الصورةِ المعيّنةِ و كلّ بعضٍ منه لبعضِها امتنع أن يحصلَ للجزء صورةُ الكلّ؛ و القوّة اسمٌ لمبدأ التغيّر من شيءٍ في غيرِه من حيثِ هو غيرُه؛ و القيد الأخير يفيد دخولَ قوّةٍ بغير محلّها لا من حيث إنّه محلٌّ، بل من حيث إنّه قابلٌ للتغيّر، كما للقوّةِ الطبّيةِ للطبيب إذا عالج نفسَه؛ فإنّها تغيّره لا من حيث إنّه طبيبٌ، بل من حيث إنّه مريضٌ؛ و الطبيعة هى مبدأ قريبٌ للحركاتِ و السكناتِ الذاتيّةِ التي لمحلِّها.

و في بعض النسخ ما كان لفظُ صورة الشكل الثابتة التي فاعله لايكون و حينئذٍ يجب أن يجعلِ «ما» الوصفيّة في قوله «جزءاً مّا للكلّ» و موصوله فاعلة له.

قال:

و أمّا المقدارُ لو انفرد و لميكن هناك شيءٌ يوجب شيئاً إلّا الطبيعة المقداريّة؛ و تلك الطبيعة هي[١] واحدةٌ لمتصر كلّاً و غيرَ كلّ بحسب ذلك الفرضِ إلاّ[٢] من نفسِها و[٣] لا من علّةٍ و لا من مقارنةِ قابلٍ؛ فلايجب أن يستحقّ شيئاً معيّناً ممّا يختلف فيه حتّىٰ نفس الكلّيّة و الجزئيّة؛ فليس يمكن أن يُقالَ هٰهنا لحقها[٤] شيءٌ بحسب إمكانٍ و قوّةٍ مّا أو صلوح موضوعٍ لحوقاً سابقاً ثمّ تبع ذلك أن صار ما هو كالجزء بحالةٍ مخالفةٍ.

---

١. هامش E: + في نفسها. ٢. E: لا. ٣. A: ـ و.

٤. E: + من غيرها.

أقول:

قد بيّن أنّ عدمَ اتّصافِ الجزء بصورةِ الكلّ و شكلِه في الفلك إنّما كان لمانعٍ و المانع مفقودٌ هيٰهنا؛ فيندفع النقضُ؛ و ذلك لأنّ المقدارَ الجسمانيَّ إذا كان منفرداً لم يكن هناك شيءٌ يوجب شيئاً إلّا طبيعة الصورة الجسمانيّة؛ و تلك الطبيعة واحدةٌ لم تصر كلّاً و غيرَ كلٍّ إلّا من نفسها؛ إذ لا مدخلَ لغيرِها في ذلك بحسب تقديرِ تجريدِها.

أمّا العلّة فلِما مرّ في الفصل السابق.

و أمّا القابل فلتقديرِ انفرادِها عنه.

و إذا لم يكن لغيرِها مدخلٌ في ذلك؛ فهي لا يستحقّ شيئاً معيّناً ممّا يمكن أن يختلفَ فيه والّا لكان شيءٌ أبداً ذلك الشيءَ؛ فلا يستحقّ الكلّيّةَ لتحقّقِ المانع المذكور في الفلك؛ فعُلم أنّه لا يمكن أن يُقالَ هيٰهنا لحقها شيءٌ لحوقاً سابقاً من غيرِها بحسب إمكانٍ و قوّةٍ مّا لذلك الغير أو بحسب صلاحيّةِ محلِّ المقدار و الشكل للكلّيّةِ و الجزئيّةِ حتّىٰ تبع لذلك ـ أي اللحوق السابق ـ أن يصيرَ ما هو كالجزء بحالةٍ مخالفةٍ للكلّ، كما أمكن للفلك من لحوقِ الكلّيّة السابقة المستتبعة لمخالفةِ الجزء.

فإن قلتَ: ما الفائدةُ في هذا البرهان؟ إذ البرهان الأوّل قد دلّ علىٰ أنّ الصورة لا تنفكّ عن الهيولىٰ، لقبولِها الفصلَ و الوصلَ؛ و لأنّها طبيعةٌ واحدةٌ كما مرّ.

قلتُ: الأوّل إنّما دلّ علىٰ عدمِ انفكاكِها في الأجسام لا مطلقاً؛ و هذا يفيد ذلك.

فإن قلتَ: حينئذٍ يكون هذا مُغنياً عن الأوّل؛ فما الحاجة في إيراده؟

قلتُ: لاحتياجِ الثاني إليه في أنّه لا يمكن قبولُ الفصلِ و الوصلِ بدون الهيولىٰ؛ و اللّه أعلم.

‹المسألة الرابعة›
‹في أنّ الهيولىٰ لاتنفكّ عن الصورة الجسمانيّة›

قال:

تنبيهٌ
[في أنّ الهيولىٰ ليس له في ذاته وضعٌ]

هذا الحاملُ إنّما له الوضعُ من قبل اقترانِ الصورةِ الجسميّةِ؛ و لو كان له في حدِّ ذاتِه وضعٌ و هو منقسمٌ كان في حدِّ ذاتِه ذا حجمٍ أو غير منقسمٍ كان في حدِّ نفسِه مقطعٌ لمنتهى [1] إشارةٍ نقطةً إن لم‌ينقسم البتّة أو خطّاً أو سطحاً إن انقسم في غير جهة الإشارة.

أقول:

هذه مقدّمةٌ يتوقّف عليها بيانُ المطلوب؛ و هي أن يُقالَ: ليس لهذا الحاملِ في ذاتِه وضعٌ؛ أي ليس هو في نفسه بحيث يمكن الإشارةُ الحسّيّةُ إليه بأنّه هنا أو هناك. بل إنّما يصير ذا وضعٍ من جهةِ اقترانِ الصورة الجسميّة به؛ إذ لو كان له في نفسه وضعٌ فلايخلو من أن يكونَ منقسماً في جميع الجهات أو لا؛ فإن كان كان ذا حجمٍ في نفسه؛ و إن لم‌يكن منقسماً كان في حدّ ذاته مقطعُ منتهى إشارةٍ إلىٰ مشار إليه؛ إذ لو كان ذا نهايةٍ لكان منقسماً كما عُلم في المسألة الأولىٰ؛ و إذا كان نهاية شيءٍ فإن لم‌ينقسم في شيءٍ من الجهات أصلاً كان نقطةً و إن انقسم فإمّا أن ينقسمَ في جهةٍ واحدةٍ أو جهتَين؛ إذ لا يمكن انقسامُه في جهةِ الإشارة؛ و الأوّل خطٌّ و الثاني سطحٌ؛ و الأقسام بأسرها باطلةٌ.

أمّا كونه ذا حجمٍ؛ فلأنّه يوجب أن يكونَ بانفرادِه عن الصورة الجسميّة جسماً؛ و أيضاً يلزم أن يكونَ جزءُ الجسم في نفسه عينَ الجسم.

و أمّا كونُه نقطةً؛ فلأنّه حينئذٍ يلزم كونُ الغير المنقسم محلًّا للجوهر المنقسم و كذلك القول في القسمَين الباقيين.

---

١. E: منتهى.

أو نقول: هذه الثلاثةُ حالّةٌ في موضوعٍ و لا شيءَ من الحامل بحالٍّ؛ وإلّا لكان الجسمُ حالّاً في الموضوع؛ و ذلك محالٌ؛ فلا شيءَ من هذه الثلاثةِ بحاملٍ.

و إنّما يفرض الشيخُ لكونه نهايةً ليثبت كونَه نقطةً أو خطّاً أو سطحاً؛ فيثبت أنّ الهيولىٰ ليس لها في ذاتها وضعٌ؛ فإن عرض لها الوضعُ فمن قبل اقترانِ الصورةِ الجسميّةِ.

قال:

تنبيهٌ

[في أنّ الهيولىٰ لا تتجرّد عن الصورة]

فلو فرضنا هيولى بلا صورةٍ و كانتْ بلا وضعٍ ثمّ لحقتْها الصورةُ؛ فصارتْ ذاتَ وضعٍ مخصوصٍ؛ فليس يمكن أن يُقالَ: «إنّ ذلك لأنّ الصورة لحقتْها هناك» كما يمكن أن يُقالَ: لو كانتْ في صورةٍ توجب لها وضعاً هناك أو كان قد عرض لها وضعٌ هناك ثمّ لحقتْها الصورةُ الأُخرىٰ؛ و إنّما ليس يمكن في ما نحن فيه؛ لأنّها مجرّدةٌ بحسب هذا الفرض.

أقول:

هذا هو البرهانُ علىٰ أنّ /42B/ الهيولىٰ لا تتجرّد عن الصورة.

و تحريرُه أن يُقالَ: إذا ثبتتْ هذه المقدّمةُ يلزم أن لا تكون الهيولىٰ مجرّدةً عن الصورة؛ إذ لو كانتْ مجرّدةً يلزم المحالُ؛ و ذلك لأنّها لو كانتْ مجرّدةً ثمّ لحقتْها الصورةُ الجسميّةُ فلابدّ و أن تصيرَ ذاتَ وضعٍ مخصوصٍ في موضعٍ مخصوصٍ؛ لامتناعِ أن تحصلَ في جميع المواضع أو لا في شيءٍ منها أو في موضعٍ مبهمٍ غير معيّنٍ؛ إذ يمتنع وجودُ المعيّن في غير المعيّن؛ و اللازم ـ و هو صيرورتُها ذاتَ وضعٍ مخصوصٍ في موضعٍ مخصوصٍ ـ باطلٌ؛ لأنّها لو صارتْ كذلك فلابدَّ لذلك من مخصِّصٍ؛ لامتناعِ الترجيح بلا مرجِّحٍ؛ و المخصِّص منتفٍ؛ فيمتنع ذلك؛ و ذلك لأنّ هذا التخصيصَ إنّما ممكنٌ بصورةٍ؛ لِما بيّنّا [من] أنّه يمتنع لها الوضعُ بدون الصورة؛ و تلك الصورة لا تخلو من أن تكونَ غير هذه الصورة أو هي بعينها؛ و القسمان محالان:

أمّا الأوّل فكما يُقال: كانتْ في صورةٍ أوجبتْ لها وضعاً هناك كجزءٍ من الماء في موضعِه أو عرض لها مع تلك الصورة ذلك الوضعُ، كما إذا كان جزءٌ من الماء في حيّزِ الهواء؛ فإذا غلبتْ عليه الطبيعةُ الهوائيّةُ صار هواءاً في ذلك الموضع؛ و ذلك باطلٌ؛ لأنّا نتكلّم علىٰ تقديرِ كونِها مجرّدةً عن الصورة.

و أمّا الثاني فسيجيء.

قال:

و ليس يمكن أيضاً أن يُقالَ: إنّ الصورة عيّنتْ لها وضعاً مخصوصاً من الأوضاع الجزئيّة التي تكون لأجزاء كلٍّ واحدٍ مثلاً كأجزاء الأرض، كما يمكن أن يُقالَ في الوجه الذي ذكرناه من تخصيصِ وضعٍ جزئيٍّ بسببِ[1] لحوقِ الصورة؛ و هناك وضع جزئيّ لحوقاً يخصّص أقرب المواضع الطبيعيّة من ذلك الموضع كالجزء من الهواء[2] يصير ماءاً؛ فيكون موضعُه الطبيعيّ متخصّصاً بحسب موضعِه الأوّلِ و هو أقرب مكانٍ طبيعيٍّ للمياه ممّا كان[3] موضعاً لهذا الصائر ماءاً و هو هواءٌ؛ و إنّما لايمكن هذاأيضاً؛ لأنّا جعلناها مجرّدةً.

أقول:

هذا هو بيانُ القسم الثاني و هو أن يكونَ بسببِ هذه الصورة كما في الأوضاع الجزئيّة التي لأجزاء كلٍّ واحدٍ كالأرض مثلاً؛ و هذا إشارةٌ إلىٰ قول مَن قال: «لِمَ لا يجوز أن يتخصّصَ كتخصّصِ أجزاء الأرض مثلاً بأحيازِها بواسطة صورتِها مع أنّ نسبتها إلىٰ جميع الأحياز واحدة؟!»

و توجيهُ الكلام هيٰهنا أن نقولَ: هذا القسمُ أيضاً باطلٌ؛ لأنّه لو كان سببُ التخصيص هو هذه الصورة فإمّا أن يكونَ علىٰ وجهٍ يكون للهيولىٰ وضعٌ معيّنٌ يقتضي الصورةَ بتوسّطِ

---

١. E: - يقال في الوجه الذي... وضع جزئي بسبب. ٢. E: الهيولى.

٣. A: ـ كان.

ذلك الوضع ـ كما مرّ في القسم الأوّل من حصولِ وضعِ الهيولى قبل اقترانِ الصورةِ ـ أو لا يكون.

أمّا الثاني فظاهرُ البطلان؛ لأنّ نسبةَ الصورة المجرّدة التي تقترن بالهيولىٰ إلىٰ جميع أحيازِ عنصرِها واحدةٌ كنسبةِ الهيولى المجرّدة إليها؛ فلاتقتضي شيئاً منها؛ و أمّا الأرض فذلك بسببِ اقتضاءِ صورةِ الكلّ وضعَ كلِّ العنصر الموجب لاختصاصِ الأجزاء بمواضعِها؛ و ذلك غيرُ متحقّقٍ في ما نتكلّم فيه؛ و الشيخ ما ذكر هذا القسمَ لوضوحِها.

و أمّا الأوّلُ فكما يُقال: لحقتْها الصورةُ حالَ أن يكونَ هناك وضعٌ جزئيٌّ لحوقاً يخصّص أقربَ المواضع الطبيعيّة لذلك الجسمِ من الموضع السابق، كما أنّ الجزء من الهواء يصير في حيّزِه ماءاً؛ فتوجب صورتُه تخصيصَ موضعِه الطبيعيِّ بسببِ موضعِه الأوّل و هو أقربُ مكانٍ طبيعيٍّ للمياهِ من موضعِه الذي صار فيه ماءاً؛ و إنّما امتنع ذلك؛ لأنّا جعلناها أيضاً مجرّدةً من الصورة؛ فلايتعيّن موضعُها الأوّل.

و اعلمْ أنّ هذا البرهانَ إنّما دلّ على امتناعِ تجرّدِ الهيولى المقارنة للصورة قبل المقارنة لا على امتناعِ تجرّدِها مطلقاً و لا بعد المقارنةِ؛ فالشيخُ قد يشير إلىٰ تكميلِ هذا البرهانِ في الفصل الآتي.

قال:

تذنيبٌ

[في استكمال البرهان على امتناع تجرّد الهيولىٰ عن الصورة]

فأحدسْ من هذا أنّ الهيولىٰ لاتتجرّد عن الصورة الجسميّة.

أقول:

هذا تنبيهٌ على استكمالِ البرهان؛ إذ قد يمكننا أن نستدلَّ ممّا مرّ على امتناعِ تجرّدِ الهيولىٰ عن الصورة الجسميّة مطلقاً.

و تقريرُه أن يُقالَ: لمّا ثبت امتناعُ تجرّدِ هيولى الأجسام عن الصورة قبل الاقترانِ يلزم امتناعُ تجرّدِها مطلقاً؛ إذ لو تجرّدتْ يلزم إمكانُ المحال و هو محالٌ؛ و ذلك لأنّها لو

تجرّدتْ و اقتران الصورة بها ممكن؛ فيلزم إمكانُ تجرّدِها مع إمكانِ اقترانِ الصورة بها لكنّ التجرّدَ مع الاقتران محالٌ؛ لاستلزامِه المحالَ؛ لِما بيّنّا؛ فيلزم إمكانُ المحال؛ و إمكان الاقترانِ ثابتٌ؛ فينتفي إمكانُ التجرّد.

و إنّما قلنا: «إنّ الاقتران ممكنٌ»؛ لأنّه لو امتنع فإمّا أن يكونَ ذلك الامتناعُ لذاتِ الهيولىٰ أو لوازمِها أو عوارضِها المفارقةِ؛ و الأوّلان باطلان؛ وإلّا لَما قارنتْ أبداً؛ فتعيّن الثالثُ؛ و حينئذٍ يمكن الاقترانُ؛ فثبت امتناعُ تجرّدِ الهيولىٰ مطلقاً.

و ظنّ بعضُ الشارحين أنّ الشيخَ كتبه في هذا الفصلِ علىٰ تركيبِ البرهان و أنّ الفصل السابق مشتملٌ علىٰ مقدّماته؛ و ذلك باطلٌ؛ إذ التركيبُ أيضاً استُفيد من الفصل السابق كما بيّنّا.

و زعم آخر أنّه أشار إلى امتناعِ تجرّدِها بعد المقارنة؛ إذ الفصل السابق إنّما دلّ على امتناعِ تجرّدِها قبل المقارنة.

<المسألة الخامسة>

<في إثبات الصور النوعيّة>

قال:

تنبيهٌ

[في امتناع انفكاك الهيولىٰ عن الصورة النوعيّة]

و الهيولىٰ قد لاتخلو[1] عن صور أُخرىٰ؛ و كيف و لابدّ من أن تكونَ إمّا مع صورةٍ توجب قبولَ الانفكاكِ و الالتيامِ و التشكّلِ بسهولةٍ أو بعُسرٍ أو مع صورةٍ توجب امتناعَ قبولِ تلك؛ و كلُّ ذلك غيرُ مقتضى الجرميّة؛ و كذلك لابدّ له من استحقاقِ مكانٍ خاصٍّ أو وضعٍ خاصٍّ متعيّنَين[2]؛ و كلُّ ذلك غيرُ مقتضى الجرميّة العامّة المشتركة فيها.

---

١. E: + أيضاً. ٢. A: متعين.

أقول:

هذا الفصلُ ينبئ عن امتناعِ انفكاكِ الهيولىٰ عن الصورةِ النوعيّةِ؛ و المراد بها ما تتنوّع به الأجسامُ.

و لفظة «قد» – هٰهنا – للتحقيقِ لا للتقليلِ كما زعم بعضُ الشارحين حتّىٰ تحيّر في توجيهِه؛ /43A/ و يدلّ علىٰ هذا المطلوب وجهان:

الأوّل: الأجسامُ مختلفةٌ في الآثار؛ إذ بعضُها يقبل الانفكاكَ و الالتيامَ و التشكيلَ بسهولةٍ كما في الأجسام الرطبة أو بعُسرٍ كما في الأجسام اليابسة؛ و بعضُها يمتنع عليه قبولُ ذلك كما في المحدِّد؛ فاختصاصُ بعضِ الأجسام بصفةٍ دون الباقي يستدعي مخصِّصاً و هو إمّا نفسُ الجسميّة المشتركة أو لوازمُها؛ و حينئذٍ يلزم اشتراكُ جميع الأجسام في ذلك أو عوارضِها المقارنةِ أو أمرٍ منفصلٍ؛ و حينئذٍ يعود الكلامُ في اختصاصِها بذلك الجسم دون الباقي أو أمر ذاتيّ لذلك الجسم و هو المطلوب.

و الحصر ظاهرٌ؛ لأنّه إمّا أن يكونَ منفصلاً عن ذلك الجسم أو لا؛ و الثاني إمّا نفسُ الجسميّة أو لوازمُها أو لا؛ و الثاني إمّا ذاتيٌّ لذلك الجسم أو عرضيٌّ.

الوجه الثاني: أنّ كلَّ جسمٍ يستحقّ مكاناً خاصّاً ـ كما سيأتي ـ أو وصفاً خاصّاً إن لم يكن له مكانٌ كالمحدِّد؛ و حينئذٍ يستدعي ذلك مخصِّصاً؛ و باقي البرهان كما مرّ.

و هاتان الصفتان من باب الأين و الأوّل من الكيف.

و لقائلٍ أن يقولَ: هذا الكلامُ يعود في اختصاصِ كلِّ جسمٍ بصورتِه النوعيّةِ و يلزم إمّا التسلسلُ أو الترجيحُ بلا مرجِّحٍ.

و هٰهنا سرٌّ و هو أنّه يلزم ممّا ذكرنا[ه] برهانٌ يدلّ علىٰ مختارٍ قادرٍ حكيمٍ.

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ أنّ الهيولىٰ لاتكون كافيةً في لزوم الشكل و المقدار للجسم]

و اعلمْ أنّه ليس يكفي أيضاً وجودُ الحامل حتّىٰ تتعيّن صورةٌ جرمانيّةٌ و إلّا

لَوَجَبَ التشابهُ المذكورُ، بل يحتاج في ما يختلف أحوالُه إلىٰ معيِّناتٍ و أحوالٍ متّفقةٍ من خارجٍ يتحدّد بها ما يجب من القدر و الشكل؛ و هذا سرٌّ تطّلع منه علىٰ أسرار أُخرىٰ.

أقول:

هذه إشارةٌ إلىٰ جوابِ سؤالٍ واردٍ علىٰ ما قيل في الفصل الثاني من المسألة الثالثة و هو أنّ الهيولىٰ لو كانتْ كافيةً في لزوم الشكل و المقدار للجسم يلزم اشتراكُ جميع الأجسام في شكلٍ واحدٍ و مقدارٍ واحدٍ؛ لكونِ الهيولىٰ مشتركةً بين الجميع؛ فأشار بأنّ هذا الحاملَ غيرُ كافٍ في لزوم الشكلِ و المقدارِ المعيّنَين وإلّا لزم التشابهُ المذكورُ فى ذلك الفصلِ.

و لايكفي أيضاً هذا الحاملُ مع صورتِه النوعيّةِ وإلّا لَما اختلف أشكالُ أجزاء العنصر الواحد و مقاديرُها، بل يحتاج في اختلاف الأجزاء شكلاً و مقداراً إلىٰ مخصِّصاتٍ و معيِّناتٍ و أحوالٍ مناسبةٍ لذلك من خارجٍ؛ و المعيِّنات هى العقول و النفوس السماويّة؛ و الأحوال المناسبة هى الأحوال الأرضيّة مثل الصورِ السابقةِ و التغييراتِ اللاحقةِ و القواسرِ العنصريّةِ.

و بعضهُم فسّر «المتّفقة» بـ«الاتّفاقيّة» و هي ما يكون وجودُه غيرَ دائمٍ و غيرَ أكثريٍّ مع أسبابِها بسببِ تخلّفِ الشرائط عن أسبابها في أكثر الأوقات أو في شَطرِها كالأحوال التي تقع مثلاً في الهواء و الأرض بسببٍ جزئيٍّ [من] السحاب و الرياح و المياه و أفعال الحيوانات الموجِبة لاختلافِ أحوال أجزاء العناصر من الرخاوة و الصلابة و اللطافة و الكثافة و البروز و التقعير و غيرِ ذلك.

قوله: «و هذا سرٌّ تطّلع منه علىٰ أسرار أُخرىٰ» يعني لمّا علمتَ أنّ اختلاف أحوال الأجسام يفتقر إلىٰ أسبابٍ و أحوالٍ خارجيّةٍ مناسبةٍ من الصور السابقة و التغييرات اللاحقة؛ فيُعلم من ذلك أبحاثاً شريفةً؛ إذ يلزم حينئذٍ:

– أن لاتكون للحوادثِ بدايةٌ زمانيّةٌ وإلاّ يلزم التشابهُ المذكورُ؛

– و يلزم منه أن تكونَ الأجسامُ قديمةً؛

– و أنّه لابدّ من حركةٍ سرمديّةٍ يكون سبباً للاستعداداتِ المختلفةِ في المادّة لقبولِ

الآثار المختلفة؛

– و أنّ تلك الحركةَ تقتضي وجودَ جسمٍ يتحرّك أبداً؛

– و أنّ ذلك يحتاج إلىٰ مبدأ قديمٍ يقتضي وجودَ هذا الحوادثِ عند تمامِ الاستعداد.

و لقائلٍ أن يقولَ: هذا إنّما يلزم أن لو لم‌يكن الصانعُ فاعلاً مختاراً؛ و هذا هو الحــقّ المبين؛ و اللّه أعلم.

<المسألة السادسة >

<في كيفيّة تعلّقِ الهيولىٰ بالصورة >

قال:

وهمٌ و تنبيهٌ

[في أنّ الصورة شريكةٌ لعلّةِ قوامِ الهيولىٰ]

و اعلمْ أنّ الهيولىٰ مفتقرةٌ في أن تقومَ بالفعل إلىٰ مقارنةِ الصورة؛ فإمّا أن تكونَ الصورةُ هي العلّةُ المطلقةُ الأوّليةُ لقوامِ الهيولىٰ بــها مــطلقاً[1] أو تكونَ الصورةُ آلةً أو واسطةً لمقيمٍ آخر تقيم الهيولىٰ بها مطلقاً أو تكون شريكةً لمقيمٍ آخر باجتماعِهما جميعاً تقوم الهيولىٰ أو تكون لا الهــيولىٰ تتجرّد عن الصورة و لا الصورة تتجرّد عن الهيولىٰ و ليس أحدُهما أولىٰ بأن يكونَ مقاماً به الآخر من الآخر بعكسه؛، بل يكون سبباً خارجاً[2] عنهما يقيم كلّ واحدٍ منهما مع الآخر أو بالآخر.

أقول:

يريد أن يبيّنَ في هذه المسألةِ أنّ الصورة شريكةٌ لعلّةِ قوامِ الهيولىٰ.

و تقريرُ هذه المسألة و توجيهُها في غاية الصعوبة.

أمّا أوّلاً: فلأنّ الشيخ وضع في صدر المسألة أنّ الهيولىٰ مفتقرةٌ في أن تقومَ بالفعل إلى

۱. A: ـ مطلقاً.

۲. E: بل يكون سبب ما آخر خارج.

الصورة و علىٰ هذا التقرير أخذ في الترديد بأنّها إمّا علّةٌ مطلقةٌ أو آلةٌ و واسطةٌ أو شريكةٌ. ثمّ قال: «و ليس أحدُهما أولىٰ بأن يكونَ مقاماً به الآخر من العكس». و هذا مستدركٌ منافٍ للتقدير.

و أمّا ثانياً: فإنّه ذكر في أثناء المسألة أنّ الصورةَ ليستْ علّةً و لا آلةً و واسطةً لعدمِ تقدّمِها على الهيولىٰ. ثمّ التزم بأنّها[1] جزءٌ للعلّة مع أنّ جزءَ العلّة يجب أن يكونَ متقدّماً.

فإن قيل: إنّه يريد جزءَ علّةِ البقاء لا علّةَ الإيجاد حتّىٰ يجبَ أن يكونَ متقدّماً.

فنقول: حينئذٍ ترديده إمّا أن يكونَ في علّةِ البقاء و آلتِها و واسطتِها أو في علّةِ الإيجاد و آلتِها و واسطتِها.

فإن كان الأوّل: فلانسلّم أنّ الصورة ليستْ إحديٰها.

قوله في الفصول الآتية: «إنّها لو كانتْ إحديٰها يلزم تقدّمُها على الهيولىٰ» قلنا: لانسلّم وجوبَ تقدّمِ علّةِ البقاء أو آلتِها و واسطتِها.

و إن كان الثاني: فلانسلّم الحصرَ في الأقسام المذكورة؛ لجوازِ أن تكونَ الصورة علّةَ البقاء أو آلتها /43B/ و واسطتها.

و الشارحون خبطوا في جميع ذلك و ما ذكر أحدٌ شيئاً من ذلك إلاّ علىٰ وجهٍ لايُسمن و لايُغني من جوعٍ؛ و نحن نبيّن جميعَ ذلك بعونِ اللّه و حُسنِ تيسيرِه.

فنقول: يجب أن يُعلمَ أنّ العلّة قسمان:

[١.] علّة الإيجاد: و هي أن يوجدَ الشيءَ بعد ما لم يكن.

[٢.] و علّة البقاء: و هي أن يكونَ سبباً لبقاءِ الشيء؛ إذ بقاءُ الموجود و استمرارُه غيرُه و غيرُ حدوثه. فلابدّ له من مؤثّرٍ كالبناء؛ فإنّ الباني و أفعالَه المخصوصةَ من الحركات و السكنات علّةُ الإيجاد؛ و شدّة التيام الأجزاء و الدعائم و الأساطين و أمثالها علّةُ البقاء.

و علّةُ الإيجاد إذا كانتْ تامّةَ التأثير و المعلولُ تامَّ القبول ـ إذ التأثير و القابليّة يقبلان الشدّةَ و الضعفَ ـ يستغني المعلولُ في بقائه عن الغير مادامت العلّةُ موجودة؛ إذ الإفاضةُ لمّا كانتْ تامّةً كاملةً و القبولُ تامّاً لايقع الاحتياجُ إلىٰ شيءٍ آخر كالباريء تعالىٰ بالنسبة إلى

---

١. A: انها.

العقل الأوّل؛ و إن لم يكونا تامَّين أو أحدهما يقع الاحتياجُ في البقاء إلىٰ معينٍ كمماسّةِ النار بالنسبة إلى اشتعالِ الفتيلةِ المجرّدةِ عن الدُّهن؛ فإنّها تشتعل لكن يحتاج الاشتعالُ في بقائِه إلى الاستمداد بالدُّهن؛ و علّة الإيجاد إن لم تكن باقيةً مع المعلول فلابدّ للمعلول من علّةٍ أُخرىٰ يبقي بها كما في البناء. فقد تكون علّةُ الإيجاد مغائرةً لعلّةِ البقاء. أمّا إذا كانتْ باقيةً فلاتقع الحاجةُ إلىٰ شيءٍ آخر أصلاً و إن وقعتْ فإنّما يقع إلىٰ مقرٍّ و معينٍ كما مرّ؛ و إذا كانت الصورةُ علّةَ الإيجاد أو آلةً و واسطةً لها؛ فيكون أيضاً كذلك بالنسبة إلى البقاء؛ لكونِها باقيةً مع الهيولىٰ؛ و إن لم يكن شيئاً منها بالنسبة إلى الإيجاد لم يكن أيضاً كذلك بالنسبة إلى البقاء؛ لأنّ الهيولىٰ حينئذٍ تحتاج إلىٰ علّةٍ أُخرىٰ قريبةٍ توجدها؛ و سيجيء هذه المسألة [من] أنّ علّتها جوهرٌ مجرّدٌ ثابتٌ؛ فتستغني الهيولىٰ بها عن غيرِها في البقاء؛ فعُلم أنّ كونَ الصورةِ علّةَ الإيجاد أو آلةً و واسطةً لها يساوي كونها كذلك بالنسبة إلى البقاء؛ فلذلك ترك الشيخُ الترديدَ في كونها علّةَ البقاء أو آلةً و واسطةً لها.

و إذا عرفتَ ذلك فنقول: مراد الشيخ هٰهنا أنّ الصورة شريكةٌ لعلّةِ بقاءِ الهيولىٰ و لذلك ذكر بلفظ «المقيم».

قوله: «الهيولىٰ مفتقرةٌ في أن تقومَ بالفعل» يشير إلىٰ أنّها تحتاج في قيامِ وجودِها الخارجيِّ لا في الماهيّة.

و قوله: «إلىٰ مقارنة الصورة» يفيد أنّها من جنسِ ما لا يباين ذاتُه ذاتَ العلّة لا كالبارئ تعالىٰ و العالم؛ و تحريرُ البرهان أن نقولَ: إذا ثبت التلازمُ بين الهيولىٰ و الصورة فذلك التلازمُ إمّا من ذاتِهما أو من أمرٍ خارجٍ؛ فإن كان لذاتِهما فلابدّ و أن يكونَ لأحدهما مدخلٌ مّا في وجود الآخر؛ إذ يمتنع أن يكونَ وجودُ كلٍّ منهما مستدعياً بالذات للآخر مع استغناءِ كلٍّ منهما عن الآخر من جميع الوجوه، لكنّ الهيولىٰ تفتقر في قيامِها بالفعل إلىٰ مقارنةِ الصورة لِما مرّ [من] أنّ الهيولىٰ لا يمكن وجودُها مجرّدةً عن الصورة و حينئذٍ لا يمكن أن يكونَ سبباً لوجودِ الصورة وإلاّ يلزم الدورُ؛ إذ الشيء إنّما يؤثّر بعد كونِه موجوداً بالفعل و لأنّها قابلةٌ؛ فلا يكون فاعلةً.

و في هذا الوجهِ نظرٌ؛ و بتقديرِ تسليمِه لا يمتنع أن يكونَ القابلُ له آلةً أو شرطاً لعلّةٍ

أُخرىٰ و هذا المقدار يكفي في التلازم.

فإن قلتَ: كما مرّ أنّ الهيولىٰ لا تتجرّد عن الصورة؛ فكذا سبق أنّ الصورةَ أيضاً لا يمكن تجرّدُها عن الهيولىٰ؛ فلِمَ صار إحديٰهما أولىٰ بالافتقار من الأُخرىٰ؟!

قلتُ: افتقارُ الصورة إلى الهيولىٰ في ما ذكر قبل إنّما كان في التعيّنِ أو لوازمِه التي هي المقدارُ المعيّنُ و التناهي و الشكلُ لا في الوجود بالفعل.

و إذا عرفتَ ذلك فنقول: الصورة إمّا علّةٌ مطلقةٌ؛ أي علّةٌ فاعليّةٌ لوجودِها أوّليـة أي لا يكون بواسطةٍ بين الهيولىٰ و علّةٍ أُخرىٰ أو آلةٌ و واسطةٌ للعلّة المطلقة أو جزءٌ لها؛ لأنّها إمّا أن كانتْ علّةً أو لا؛ فإن كانتْ فإمّا كانتْ واسطةً بين علّةٍ أُخرىٰ و هي الواسطة أو لا و هي الأوّليّة؛ و إن لم تكن علّةً فإمّا أن كانتْ جزءاً للعلّة المطلقة أو لعلّةِ البقاء أو ليس شيء منهما؛ و الأوّل يندرج نفيُه تحت نفيِ العلّة المطلقة؛ فلهذا ترك الشيخ ذكرَه؛ و الثاني و هو الشريك؛ و الثالث هو الآلة؛ إذ الآلة ما لا تكون علّةً و لا جزءاً؛ و يتوقّف تأثيرُ العلّةِ عليه؛ و إن لم يكن التلازمُ لذاتِ شيءٍ منهما، بل لأمرٍ خارجٍ بأن يقيم كلّاً منهما باستعانةِ الآخر أو مع الآخر أو باستعانةِ أحدِهما فقط؛ و هذا القسم تركه الشيخُ لوضـوحِ بـطلانِه بـبطلانِ القسمَين المذكورَين كما سيجيء في موضعه.

فإن قلتَ: هذا هو القسم الذي سمّاه بالشريك؛ فلاحاجةَ إلىٰ ذكرِه ثانياً.

قلتُ: لا! لأنّ الكلام في الخارجيّ علىٰ تقدير استوائِه في الاحـتياج؛ و القـول فـي الشريك علىٰ خلافِ هذا التقدير.

فعُلم ممّا مرّ أنّ التلازم إن كان لذاتِ أحدِهما و الاحتياج من جانب الهيولىٰ؛ فالصورة إمّا أن تكونَ علّةً مطلقةً أو آلةً و واسطةً أو تكون شريكةً لها؛ و إن لم يكن لذاتِ أحدِهما فيكون لأمرٍ خارجيٍّ؛ فهذه منفصلةٌ مانعةُ الخلوّ من ثلاثة أجزاء؛ و الأوّل و الثالث باطلٌ لِما سيجيء في الفصول الآتية؛ فتعيّن الثاني؛ و هو المطلوب.

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ أنّ الصورة لا تكون علّةً مطلقةً أو آلةً للهيولىٰ]

أمّا الصور[١] التي تفارق الهيولىٰ إلىٰ بدلٍ؛ فليس يمكن أن يُقالَ: إنّها عللٌ مطلقةٌ للوجودِ الواحدِ المستمرِّ لهيولياتها، و لا آلاتٌ و متوسّطاتٌ مطلقةٌ، بل لابدّ في أمثال هذه من أن يكونَ علىٰ أحدِ القسمَين الباقيَين؛ و هٰهنا سرٌّ آخر.

أقول:

هذه إشارةٌ إلىٰ بطلانِ القسم الأوّل و هو أن تكونَ الصورةُ علّةً مطلقةً أو آلةً و واسطةً.

و تقريرُه أن يُقالَ: الصورةُ إمّا مفارقةٌ بالبدل كالصور العنصريّة إذا صار الجسمُ الواحدُ مثلاً جسمَين أو بالعكس؛ و إمّا لازمةٌ كالصور الفلكيّة؛ و ليس شيءٌ منهما علّةً أو آلةً و واسطةً مطلقاً.

أمّا /44A/ الثاني: فسيجيء تقريرُه في الفصل الآتي.

و أمّا الأوّل: فلأنّه يمتنع أن تكونَ الصورةُ المقارنةُ بالبدل علّةً أو آلةً و واسطةً لوجودِ الهيولىٰ مطلقاً وإلاّ لكانتْ كذلك بالنسبة إلى البقاء، لِما مرّ؛ و ذلك باطلٌ؛ إذ يقتضي[٢] أن تكونَ علّةً أو آلةً و واسطةً للوجود الواحد المستمرّ؛ إذ المعلول ينعدم عند انعدامِ علّتِهِ التامّةِ ضرورةً، بل لابدّ في أمثالِ هذه من أن يكونَ علىٰ أحدِ القسمَين الباقيَين و هو أن تكون الصورةُ شريكةً لعلّةِ البقاء أو يكون الخارجيُّ مقيماً لها.

قوله: «و هٰهنا سرٌّ» يعني هذا البرهان يدلّ علىٰ وجودِ مبدأ الكائنات غير الهيولىٰ و الصورة؛ إذ كلٌّ من القسمَين يتوقّف علىٰ خارجٍ من الهيولىٰ و الصورة.

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ أنّ الصور الجرميّة و ما يصحبها ليستْ سبباً لقوام الهيولىٰ]

يجب أن يُعلم في الجملة أنّ الصورة الجرميّة و ما يصحبها ليس شيءٌ منهما سبباً لقوامِ الهيولىٰ مطلقاً و لو كانتْ سبباً لقوامِها مطلقاً لسبقتها[٣]

---

١. A: الصورة. ٢. A: المقتضية. ٣. A: مطلقة لسبقته.

بالوجود و لكانت الأشياء التي هي علـلٌ لمـاهيّة الصـورة أو[١] لكـونِها موجودةً محصّلةَ الوجود سابقةً أيضاً على الهيولىٰ[٢] بالوجود حتّىٰ يكون بعد ذلك للصورة وجودٌ غيرُ وجود الهيولىٰ ثمّ يكون عن[٣] وجودِ الصورة وجودُ الهيولىٰ علىٰ أنّها معلولةٌ من جنس ما لاتباين ذاتُه ذاتَ العلّة و إن كان أيضاً ليس من أحواله المعلولة لماهيّته[٤]؛ فإنّ اللوازم المعلولة قسمان كلّ[٥] قسمٍ منهما داخلٌ في الوجود.

أقول:

البرهانُ الذي سبق يختصّ بالصور المفارقة إلىٰ بدلٍ و هذا البرهانُ شاملٌ لها و للازمِهِ نوعاً كان كما في العنصريّات أو نوعاً و شخصاً كما في الفلكيّات؛ فلهذا قال: في الجملة إنّ الصورة الجسميّة و ما يصحبها من الصور النوعيّة و غيرها ليستْ سبباً لقوامِ الهيولىٰ أو آلةً و واسطةً مطلقاً وإلاّ لكانتْ سابقةً على الهيولىٰ بالوجود و لكانتْ عللُ ماهيّة الصورة ـ و هي ذاتيّاتُها ـ و عللُ وجودها أيضاً سابقةً على الهيولىٰ بالوجود؛ و التالي باطلٌ؛ فالمقدّم مثلُه. أمّا الشرطيّة فظاهرةٌ؛ لأنّ عللَ ماهيّةِ العلّة و عللَ وجودِها يجب أن تكونَ موجودةً حتّىٰ توجدَ العلّة بالفعل ثمّ يوجد بها المعلول.

قوله: «علىٰ أنّها معلولةٌ من جنسِ ما لاتباين» جوابُ سؤالٍ و هو أن يُقالَ: «لانسلّم صدقَ الشرطية و إنّما يلزم ذلك أن لو لم تكن الهـيولىٰ مـن مـعلولات مـاهيّة الصـورة كالزوجيّة للأربعة و قابليّة الوجود للممكن. أمّا إذا كان فلايلزم تقدّمُ الصورةِ على الهيولىٰ بالوجود علىٰ تقديرِ كونِها علّةً لها.» فأجاب بأنّ المعلولات قسمان: قسمٌ يـباين العـلّةَ كالعالَم و البارئ تعالىٰ؛ و قسمٌ يقارن العلّةَ و ذلك أيضاً قسمان: ما يكون معلولةً لماهيّةِ العلّة و ما يكون معلولةً لوجودِها؛ و لكلٍّ من القسمَين وجودٌ في الخارج. أمّا الأوّل فقد مرّ و أمّا الثاني فكالتعيّنِ لوجودِ كلِّ شخصٍ؛ و الهيولىٰ و إن كانتْ من جنسِ ما لا تباين ذاتُه

---

١. E: و. ٢. A: ايضا للهيولى.

٣. E: ـ وجود غير وجود الهيولى ثمّ يكون. ٤. A: لماهيتها.

٥. هامش E: و كلّ.

ذاتَ العلّة لكنّها ليستْ من القسم الأوّل؛ إذ معلولات الماهيّة أعراضٌ قائمةٌ بالماهيّة من حيث هي ـ سواء كانتْ موجودةً أو لا ـ؛ و الهيولىٰ ليستْ كذلك؛ و هذا التوجيه ممّا تحيّر فيه الشارحون.

قال:

ولكن قد عُلم أنّ التناهي و التشكّل من الأمور التي لاتوجد الصورةُ الجرميّةُ في حدِّ نفسِها إلّا بهما أو معهما؛ و تبيّن أنّ الهيولىٰ سببٌ لذينك؛ فتصير الهيولىٰ سبباً من أسبابٍ ما به أو معه تتمّة[1] وجود الصورة السابقة[2] بتتمّة وجودها للهيولىٰ؛ و هذا محالٌ.[3]

أقول:

هذا بيانُ فسادِ التالي و هو مبنيٌّ علىٰ ثلاث مقدّماتٍ:

أحدها: أنّ التناهي و الشكل ممّا لاتوجد الصورةُ إلاّ بهما أو معهما.

الثانية: أنّ الهيولىٰ علّةٌ للتناهي و الشكل.

الثالثة: أنّ السابق على السابق أو المع سابقٌ.

و مهما ثبتتْ هذه المقدّماتُ يلزم بطلانُ التالي و هو تقدّمُ الصورةِ و عللِها علىٰ الهيولىٰ؛ إذ لو كانتْ كذلك يلزم أن يكونَ كلٌّ واحدٍ من الهيولىٰ و الصورة سابقاً علىٰ نفسِه؛ و هو محالٌ.

أمّا المقدّمة الأولىٰ فلأنّه قد عُلم من الفصل الثاني من المسألة الثالثة أنّ التناهي و الشكل ممّا يمتنع وجودُ الصورة المعيّنة إمّا بهما ـ إن كان لهما تأثيرٌ فيه أو مدخلٌ في التأثير ـ و إمّا معهما ـ إن لم يكن ـ و علىٰ هذا لايتوجّه قولُ الإمام حيث قال: «الشكل عبارةٌ عن هيئةِ إحاطةِ حدّ أو حدود بالجسم؛ و هي متأخّرةٌ عن الإحاطة المتأخّرة عن الحدود المتأخّرة عن المقدار المتأخّر عن الصورة الجسميّة و كذا التناهي متأخّر عنها؛

---

١. هامش E: يتمّ. ٢. هامش E: + أو.

٣. A: + فقد اتّضح أنّه ليس للصورة أن يكون علّة للهيولى أو واسطة على الإطلاق.

فيمتنع أن يكونا متقدّمَين على الصورة أو معها»[1]؛ لأنّا لانسلّم تأخّرَهما عن الصورةِ المعيّنةِ و الكلامُ فيها، إذ علّةُ الهيولىٰ إنمّا تكون هي؛ لأنّ العلّة ما لم تصر معيّنةً محصَّلةَ الوجود لم يكن تأثيرُها في الغير.

و أمّا الثانية فقد مرّ في ذلك الفصلِ بعينه.

و أمّا الثالثة و هي «أنّ السابق أو المع سابقٌ» فواضحةٌ أيضاً.

فإن قلتَ: سلّمنا أنّ السابقَ على السابقِ سابقٌ. أمّا السابق على المع فلانسلّم؛ لأنّ السبقَ هيٰهنا سبقُ العلّيةِ لا بالزمان و غيره؛ و معنى سبقِ العلّةِ على المعلولِ هو أنّه وجد هذا، فوجد ذلك به، كحركةِ الإصبع مع حركةِ الخاتم؛ و هذا المعنى ملازمٌ للعلّيةِ و هي كونُ الشيءِ مؤثّراً في غيره؛ فحيث لاتكون العلّية لايكون السبقُ بهذا المعنى؛ فلايلزم من تقدّمِ العلّةِ علىٰ معلولِه بهذا المعنى تقدّمُها علىٰ ما مع معلولِه.

قلتُ: سلّمنا ذلك ولكن هيٰهنا دليلٌ خاصٌ دلّ علىٰ أنّ الهيولىٰ يمتنع أن تتأخّرَ عن الصورة بالذات؛ لأنّها لو تأخّرتْ و هي متقدّمةٌ علىٰ ما مع الصورة؛ فيلزم تقدّمُ الصورةِ علىٰ ما معها؛ هذا خلفٌ؛ و إذا لم تكن متأخّرةً عن الصورة فإمّا أن تكونَ معها أو قبلها؛ فإذا كانت الصورةُ متقدّمةً عليها يلزم التناقضُ و تقدّمُ الهيولىٰ علىٰ نفسِها.

و إذا ثبتتْ هذه المقدّماتُ الثلاثُ فلو كانت الصورةُ مع تتمّةِ وجودِها سابقةً على الهيولى يلزم أن يكونَ الهيولىٰ سبباً لِما به أو معه تتمّة وجود الصورة التي هي سابقةٌ مع تتمّة وجودها على الهيولىٰ؛ و ذلك محالٌ؛ /44B/ و اللازم في الهيولىٰ متعلّقة بالسابقة.

و هذه الأبحاثُ غيرُ موجودة في كتبهم، فافْهَمْها!

قال:

وهمٌ و تنبيهٌ

[في ردّ الإشكال علىٰ كون الصورة شريكةً لعلّة الهيولىٰ]

و لعلّك تقول: إذا كانت الهيولىٰ محتاجةً إليها في أن يستوىَ للصورة

---

١. راجع: شرح الفخر الرازي على *الإشارات و التنبيهات* (شرحي *الإشارات*)، ج ٢، ص ٣٣.

وجودٌ فقد صارت الهيولىٰ علّةً للصورة في الوجود و[1] سابقةً.

فيكون الجواب: أنّا لم‌نقض بكونِها محتاجةً إليها في أن يستوىٰ للصورة وجودٌ، بل قضينا بالإجمال أنّها محتاجٌ إليها في وجودِ شيءٍ توجد الصورةُ به أو معه.

ثمّ تلخيصُ ما بعد هذا يحتاج إلى الكلام المفصَّل.[2]

أقول:

هذا سؤالٌ أورده علىٰ نفسه؛ و هو أن يُقالَ: لو كانت الهيولىٰ سبباً من أسباب ما به تتمّة وجود الصورة لكانتْ علّةً لوجودِ الصورةِ سابقةً عليها؛ فيستغني عن الصورة؛ فكيف تكون الصورةُ شريكةً لعلّتِها؟!

فنبّه عن هذا الوهمِ بأنّا لم‌نقض بكونِ الهيولىٰ سبباً من أسباب ما به وجودُ الصورة على التعيّن حتّىٰ يلزمَ ما ذكرتم، بل قضينا بأحد الأمرَين و هو:

[١.] إمّا كونها محتاجاً إليها في ما به الصورة

[٢.] أو في ما معه الصورة.

قوله: «ثمّ تلخيصُ ما بعد هذا يحتاج إلىٰ الكلام المفصَّل»[3] يعنى لَمّا عُلم أنّ الصورة غيرُ سابقةٍ على الهيولىٰ و هي محتاجةٌ إلى الهيولىٰ في تعيّنِها و تشخّصِها؛ فتحتاج بعد ذلك إلىٰ بيانِ كيفيّةِ احتياجِ الهيولىٰ إلى الصورة علىٰ وجهٍ لايلزم المحالُ؛ و سيجيء بعد ذلك في ما بعد من الفصول.

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ كيفيّة احتياج الهيولىٰ إلى الصورة]

أنت تعلم أنّ الصورة الجوهريّة إذا فارقت المادّةَ فإن لم‌يعقّب بدل لم‌تبق

---

١. E: ـ و.
٢. A: ثم تلخيص هذا الكلام مفصل.
٣. A: ثمّ تلخيص ما بعد هذا الكلام إلىٰ مفصّل.

المادّةُ موجودةً؛ فمعقِّب البدلِ مقيمٌ للمادّة لامحالةَ بالبدل؛ و ليس بواجبٍ أن يقولَ: «و يقيم البدل أيضاً بالهيولىٰ علىٰ أن تكونَ الهيولىٰ قامتْ فأقامتْ»؛ لأنّ الذي يقوم فيقيم متقدّمٌ بقوامِه إمّا بالزمان أو بالذات؛ و بالجملة لايمكنك أن تديرَ[1] الإقامةَ.

أقول:

هذه إشارةٌ إلىٰ كيفيّةِ احتياجِ الهيولىٰ إلى الصورة.

و تقريرُه أن يُقالَ: لَمّا عُلم أنّ الصورة ليستْ علّةً مطلقةً و لا آلةً و واسطةً للهيولىٰ؛ لامتناعِ تقدّمِها على الهيولىٰ و لا الهيولىٰ كذلك؛ فيجب أن يُعلم أنّ الصورة محتاجٌ إليها في بقاء الهيولىٰ؛ و ذلك لأنّ الصورة الجوهريّة إذا فارقت المادّةَ فإن لم تحصل صورةٌ أُخرىٰ بدل المفارقة لم تبق المادّةُ موجودةً؛ لامتناعِ تجرّدِها عن الصورة؛ و تعقيب ذلك البدلِ لابدّ له من مُعقِّبٍ موجِدٍ له؛ فمعقِّب البدلِ مقيمٌ ـ أي حافظٌ ـ لبقائها.

قوله: «و ليس بواجبٍ» جوابُ سؤالٍ؛ و هو أن يُقالَ: «الهيولىٰ كما لايمكن تجرّدُها عن الصورة؛ فكذا تجرّدُ الصورةِ عنها غيرُ ممكن؛ فيكون الصورة أيضاً مقاماً بالهيولىٰ.» فأجاب بأنّ ذلك ليس بواجبٍ؛ أي ليس بممكنٍ أن يقولَ: «إنّ مقيمَ المادّة بالصورة يقيم الصورةَ بالهيولىٰ أيضاً علىٰ أن تكونَ الهيولىٰ قامتْ فأقامتْ»؛ لأنّ الذي يقوم ثمّ يقيم غيرَه يتقدّم في قوامِه علىٰ ما يقيمه إمّا بالزمان أو بالذات؛ لأنّ الشيء ما لم يوجد لم يحفظ وجودَ غيرِه؛ و هذا دورٌ؛ فعُلم أنّه لايمكنك أن تجعلَ كلّاً منهما مقيماً للآخر.

قال:

إشارةٌ
[إلىٰ بطلان أن يكون سبب تلازم]
[الصورة و الهيولىٰ أمراً خارجيّاً]

ليس يمكن أن يكونِ شيئان كلّ واحدٍ منهما يقام به الآخر؛ فيكون[2] كلُّ

---

١. A: يدبر.　　٢. E: يقام به الآخر حتى يكون.

واحدٍ منهما متقدّماً بالوجود على الآخر و علىٰ نفسِه؛ و لايجوز أن يكونَ شيئان كلٌّ واحدٍ منهما يقام مع الآخر ضرورةً؛ لأنّه إن لم‌يتعلّق ذاتُ أحدِهما بالآخر جاز أن يقومَ كلٌّ واحدٍ منهما و إن لم‌يكن مع الآخر؛ و إن تعلّق ذاتُ كلِّ واحدٍ منهما بالآخر فلذاتِ كلِّ واحدٍ منهما تأثيرٌ في أن يتمَّ وجود الآخر؛ و ذلك ممّا قد بان بطلانُه.

أقول:

هذه إشارةٌ إلىٰ بطلان القسم الثالث و هو أن يتساوىَ كلٌّ منهما في الاحتياجِ و عدمِه؛ و يكون سببُ التلازم أمراً خارجيّاً يقيم كلّاً منهما بالآخر أو معه.

و تحريرُه أن يُقالَ: لو كان الخارجُ سبباً للتلازم:

[١.] فإمّا أن يقيمَ كلّاً منهما بالآخر

[٢.] أو مع الآخر

[٣.] أو أحدهما بالآخر فقط؛

و الأقسام بأسرها باطلةٌ:

أمّا الأوّل: فلأنّه يوجب تقدّمَ كلٍّ منهما على الآخر و علىٰ نفسِه؛ و أنّه محالٌ.

و أمّا الثاني: ـ و هو أن يقيم كلّاً منهما مع الآخر ـ فلأنّه إمّا أن يكونَ لذاتِ أحدِهما تعلّقٌ بالآخر أو لم‌يكن أصلاً؛ فإن لم‌يكن جاز وجودُ كلٍّ منهما بدون الآخر؛ و قد بـيّنّا فسادَ ذلك؛ و إن كان فإمّا أن يكونَ التعلّقُ من الجانبَين أو من جانبٍ واحدٍ؛ و لا سبيلَ إلىٰ شيءٍ منهما. أمّا الأوّل فلأنّه حينئذٍ يلزم أن يكونَ لكلٍّ منهما تأثيرٌ في وجودِ الآخر و يلزم الدورُ؛ و أمّا الثاني فلأنّه يكون حينئذٍ لأحدِهما تأثيرٌ في الآخر؛ فكان أحدُهما مقاماً به الآخر لا مع الآخر؛ هذا خلفٌ.

و قيل عليه بأنّه إن أراد بالتعلّقِ التأثيرَ فلانسلّم أنّه لو لم‌يكن لأحدِهما تعلّقٌ بالآخر جاز الانفكاكُ في المتضائفَين و معلولَي علّةٍ واحدةٍ؛ و إن أراد به تعلّقاً مّا فلانسلّم أنّه يلزم من تعلّقِ شيءٍ منهما بالآخر تأثيرُه فيه كما مرّ من المثالَين.

و يمكننا تقريرُ هذا البرهانِ علىٰ وجهٍ لا يرد ذلك؛ و هو أن نقولَ: لا يخلو من أن يكونَ

لذاتِ أحدِهما تعلّقٌ مّا بالآخر أو لم يكن أصلاً؛ فإن لم يكن يجوز الانفكاكُ و إن كان فإمّا أن يكونَ ذلك التعلّقُ بالاحتياج أو لم يكن؛ و الأوّل باطلٌ لِما مرّ و كذا الثاني لِما بيّنّا في الفصل المتقدّم [من] أنّ الهيولىٰ مفتقرةٌ إلى الصورة.

و عُلم من ذلك بطلانُ القسم الثالث و هو أن يقيمَ أحدهما بالآخر فقط؛ إذ الترديد في التعلّق يتمّ أيضاً فيه.

قال:

فبقي أنّه إنّما يكون التعلّقُ من جانبٍ واحدٍ؛ فإذن الهيولىٰ و الصورة لاتكونان في درجةِ التعلّق و المعيّة سواءاً[1]؛ و للصورةِ[2] الكائنةِ الفاسدةِ تقدّمٌ مّا؛ فيجب أن يُطلبَ كيف هو؟

أقول:

هذا إيماءٌ إلى الحاصل من البرهان.

و تقريرُه أن يُقالَ: لَمّا ثبت أنّهما لو تساويا في الاحتياجِ و عدمِه بحسب ذاتَيهما و يكون التلازمُ لأمرٍ خارجٍ تلزم هذه المحالاتُ؛ فبقي أنّ أحدَهما يحتاج إلى الآخر من غيرِ عكسٍ؛ فحينئذٍ لاتكون الهيولىٰ و الصورةُ مساويةً في التعلّقِ و المعيّةِ؛ و قد مرّ في الفصل السابق أنّ الهيولىٰ محتاجةٌ إلى الصورة؛ فيلزم أن يكونَ للصورةِ تقدّمٌ على الهيولىٰ؛ و تصوّرُ ذلك في الصورة اللازمة أسهل؛ /45A/ و أمّا في المتجدّدةِ على الهيولى الباقية ففيه نوعٌ من العُسر؛ و الحقّ أنّ لها تقدّماً مّا؛ و قد عُلم من الفصول السالفة امتناعُ تقدّمِها على الهيولىٰ مطلقاً؛ فيجب أن يُطلبَ هٰهنا أنّ هذا التقدّمَ علىٰ أيّ وجهٍ؟ و كيف يمكن؟ و يجيء ذلك في الفصل الآتي.

قال:

إشارةٌ
[إلىٰ تقدّمِ الصورةِ على الهيولىٰ]

---

١. E: على السواء؛ هامش E: سواء.
٢. E: + في.

إنّما يمكن أن يكونَ ذلك علىٰ أحد الأقسام الباقية؛ و هو أن تكونَ الهيولىٰ توجد عن سبب أصل و عن معيّنٍ بتعقيبِ الصور إذا اجتمعا تمّ وجودُ الهيولىٰ و تشخّص بها الصورة و تشخّصتْ هي[1] أيضاً بالصورة علىٰ وجهٍ يحتمل بيانه كلام غير هذا المجمل.

أقول:

يريد أن يبيّنَ تقدّمَ الصورةِ على الهيولىٰ.

و تحريرُه أن يُقالَ: إذا بطل القسمان الأوّل و الثاني فبقي أنّ الصورةَ شريكةٌ لعلّةِ بقاءِ الهيولىٰ؛ و ذلك إنّما يكون بأن توجدَ الهيولىٰ عن سبب أصل؛ أي عن علّتها الفاعليّة؛ إذ هي علّةٌ لأصل الوجود و عن معيّنٍ بتعقيبِ الصورة معنى يعينها في إبقاء الهيولىٰ؛ فإذا اجتمع ذلك السببُ مع الصورة تمّ وجودُ الهيولىٰ و استقرّ؛ و ذلك لأنّ الهيولىٰ ممكنةٌ؛ فلابدّ لها من علّةٍ؛ و قد عُلم أنّ الصورةَ ليستْ علّةً لأصلِ وجودِها؛ فلابدّ لها من علّةٍ موجِدةٍ غير الصورة؛ و ذلك العلّة لا يكون جسماً و لا جسمانيّاً وإلاّ يلزم أن تكونَ علّةً لِما تحتاج إليه في وجودِه و هو محالٌ؛ فهي إذن جوهرٌ مجرّدٌ و هو العقل الفعّال عندهم؛ و تلك العلّة لا تكون كافيةً في تعاقبِ الصورِ على الهيولىٰ؛ إذ الثابت لا يكون علّةً للمتغيّر؛ فلابدّ معها من متغيّرٍ و هو الحركات الفلكيّة و التغييرات العنصريّة؛ فحينئذٍ تكون الصورةُ متقدّمةً على الهيولىٰ في البقاء لا في أصل الوجود؛ فثبت بهذا الطريقِ أنّ الصورةَ شريكةٌ لعلّةِ بقاءِ الهيولىٰ.

قوله: «و تشخّص بها الصورة» يريد أن يبيّن كيفيّةَ تشخّصِ كلٍّ منهما. نقول: إذا حصلت المقارنةُ بينهما يتشخّصِ كلُّ واحدةٍ منهما بالأُخرىٰ بأن يقتضيَ ذاتُ كلٍّ منهما تشخّصَ الأُخرىٰ؛ فلا يلزم الدورُ.

فهٰهنا بحثٌ في أنّه هل يجوز أن تصيرَ الذاتُ بدون التعيّن سبباً للتعيّنِ أم لا؟ فإن لم يجز فكيف يندفع الدورُ؟! و إن جاز فكيف يكون غيرُ المعيّن مؤثّراً؟! و لذلك قال الشيخُ: «علىٰ وجهٍ يحتمل بيانه كلام غير هذا المجمل»؛ و يمكن أن يُقالَ: يجوز أن يكونَ

---

١. A: ـ هي.

تأثيرُ كلِّ واحدٍ منهما مع تعيّنِها و لا يلزم الدورُ؛ إذ ما مع المتقّدم لايجب أن يكونَ متقدّماً و لاكون غير المعيّن مؤثِّراً؛ هذا ما سنح لي الآن!

قال:

وهمٌ و تنبيهٌ

[في أنّ الهيولىٰ و الصورة متلازمتان في الرفع من جهة الزمان]

أو لعلّك تقول: لمّا كان كلٌّ واحدٍ منهما يرتفع الآخرُ برفعِه؛ فكلٌّ واحدٍ منهما كالآخر في التقدّم و التأخّر.

و الذي يخلّصك من هذا أصلٌ نتحقّقه و هو أنّ العـلّةَ كـحركةِ يـدك بالمفتاح[1] إذا رُفعتْ رُفع المعلولُ كحركةِ المفتاح؛ و أمّا المعلول فليس إذا رُفع رُفعت العلّةُ؛ فليس رفعُ حركةِ المفتاح هو الذي يرفع حركةَ يدك و إن كان معه، بل يكون إنّما أمكن رفعها؛ لأنّ العلّة ـ و هي حركةُ يدك ـ كانتْ رُفعتْ و هما ـ أعني الرفعَين ـ معاً بالزمان و رفعُ العلّةِ متقدّمٌ علىٰ رفـعِ المعلولِ بالذات كما في إيجابِهما و وجودِهما.

أقول:

هذا سؤالٌ يوهم وروده علىٰ تقدّمِ الصورةِ على الهيولىٰ.

و جوابُه أن يُقالَ: لَمّا كان كلُّ واحدٍ من الهيولىٰ و الصورة يرتفع مع رفعِ الآخر؛ فيمتنع تقدّمُ إحديٰهما على الأُخرىٰ وإلاّ لكان رفعُ المتأخّرةِ بدون رفعِ المتقدّمةِ؛ فكيف يمكن أن تحصلَ الصورةُ متقدّمةً على الهيولى؟!

و جوابُه: أنّ ذلك يرد علىٰ كلِّ علّةٍ و معلولٍ؛ فإذا حقّقنا ذلك في العلّة و المعلول زالت الشبهةُ؛ فيقول: «العلّة إذا رُفعتْ رُفع المعلولُ» بمعنى أنّ رفعَها متقدّمٌ بالذات علىٰ رفـعِ المعلول و إن كان معه بالزمان؛ لأنّه ما لم يحصل عدمُ العلّة امتنع عدمُ المعلول؛ إذ مع بقاءِ العلّة لايمكن رفعُ المعلول؛ و لانعني بـ«التقدّم بالذات» سِوىٰ أن يكونَ الشيءُ مـتحقّقاً

---

١. E: + و.

حتّىٰ يتحقّقَ الآخرُ بخلاف رفعِ المعلول؛ فإنّه لايتقدّم علىٰ رفعِ العلّة، بل إنّما يمكن رفعُه بأن رُفعت العلّة أوّلاً؛ فالرفعان و إن كانا معاً بالزمان، لكنّ رفعَ العلّةِ متقدّمٌ علىٰ رفعِ المعلول بالذات، كما في إيجابهما؛ فإنّ إيجابَ العلّة متقدّمٌ علىٰ إيجابِ المعلول بالذات و إن كانا معاً بالزمان؛ و كذلك حكمُ وجودِهما.

قال:

تذنيبٌ

[في أنّ الفلكيّات كالعنصريّات في تقدّمِ الصورة على الهيولىٰ]

يجب أن تتلطّفَ من نفسِك و تعلم أنّ الحال في ما لاتفارقه صورته في تقدّمِ الصورة هذ الحال.

أقول:

الهيولىٰ قسمان:

إحديٰها: ما تفارقه الصورةُ و هي هيولى العنصريّات؛ و قد عرفتَ أنّ الصورةَ فيها شريكةٌ لعلّةِ قوامِها.

و الثاني: ما لاتفارقه الصورة كهيولى الفلكِ المحدِّدِ؛ و صورتها أيضاً شريكةٌ لعلّةِ قوامِها؛ لأنّه قد عُلم في القسم الأوّل أنّ الهيولىٰ تفتقر في قيامِها بالفعل إلىٰ مقارنةِ الصورة و لأنّها قابلةٌ؛ فلاتكون فاعلةً؛ و حينئذٍ لايخلو من أن تكون الصورةُ علّةً مطلقةً أوّليّةً أو آلةً و واسطةً أو شريكةً تعين ما ذكر ثَمّةَ؛ و قد تبيّن ثمّةَ أنّ الصورةَ ـ سواء كانتْ مفارقةً أو لازمةً ـ لايمكن أن تكونَ علّةً مطلقةً أوّليّةً أو آلةً و واسطةً؛ فبقي أن تكونَ شريكةً لعلّةِ قوامِها.

<المسألة السابعة>

<تنبيهٌ على المقادير الثلاثة و النقطة>

<و علىٰ أنّ الجسم لايتركّب من السطح>

<و لا السطح من الخطّ و لا الخطّ من النقطة>

قال:

تنبيهٌ
[في ماهيّة النقطة و السطح و الجسم]

الجسم ينتهي ببسيطِه و هو قطعه، و البسيط ينتهي بخطِّه و هو قطعه، و الخطّ ينتهي بنقطتِه و هي قطعه.

أقول:

«الجسم ينتهي ببسيطِه» أي بسطحِه و هو نهايةُ امتدادِه؛ و السطحُ ينتهي بخطِّه و هو نهايةُ امتدادِه؛ و الخطُّ ينتهي بنقطتِه و هي أيضاً نهاية امتدادِه؛ فالسطحُ و الخطُّ و النقطةُ نهايةُ الجسمِ و السطحِ و الخطِّ.

قال:

و الجسم يلزمه السطحُ لا من حيث تتقوّم جسميّتُه به، بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونِه جسماً؛ فلا كونه ذا سطحٍ و لا كونه متناهياً أمر يدخل في تصوّرِه جسماً و لذلك قد يمكن[1] قومٌ أن يتصوّروا جسماً غيرَ متناهٍ إلىٰ أن يتبيّنَ لهم امتناعُ ما يتصوّرونه.

أقول:

أراد أن يبيّنَ أنّ السطحَ ليس بجزءٍ للجسم.

و تقريرُه أن يُقالَ: إنّ السطحَ و إن كان لازماً للجسمِ لكن ليس لزومُه له لدخولِه في ماهيّتِه، بل لأنّ الجسمَ يلزمه التناهي؛ لِما مرّ من تناهي الأبعاد؛ و ذلك إنّما يكون بعد كونه جسماً؛ إذ التناهي أمرٌ إضافيٌّ يحتاج إلىٰ ذي التناهي و إذا لزمه التناهي لزمتْه النهايةُ التي هي السطحُ؛ فيكون السطحُ متأخّراً عن /45B/ المتناهي المتأخّر عن الجسمِ؛ فإذن لا يكون شيءٌ منهما داخلاً في مفهومِ الجسم لامتناعِ كونِ المتأخّر جزءاً؛ و إذا لم يكن داخلاً في مفهومِه لم يكن داخلاً في تصوّرِ مفهومِه؛ و لذلك يمكن قومٌ أن يتصوّروا جسماً غيرَ متناهٍ

---

١. A: قد يكون.

إلىٰ أن يتبيّنَ لهم امتناعُ ذلك.

قال:

و أمّا السطحُ كسطحِ الكُرةِ من غيرِ اعتبارِ حركةٍ أو قطعٍ؛ فيوجد و لا خطّ؛ و أمّا المحور و القطبان و المنطقة فممّا يعرض عند الحركة.

أقول:

أراد أن يبيّنَ أنّ الخطَّ غيرُ داخلٍ في ماهيّةِ السطح.

و بيانُه: أنّ سطحَ الكُرةِ إذا اعتُبر بدون حركةٍ أو قطعٍ فيوجد السطحُ و لا خطّ فيه؛ لأنّ الخطّ -كما مرّ- نهايةُ السطح و لا نهايةَ لسطحِ الكُرة؛ فلا خطَّ فيه؛ و إذا وجد السطحُ بلا خطٍّ فلا يكون الخطُّ مقوِّماً له.

قوله: «و أمّا المحور» ـ إلىٰ آخره ـ جوابُ سؤالٍ مقدّرٍ؛ و هو أن يُقالَ: «أ ليس الكُرة في سطحها قطبان و بينهما محور و منطقة؛ فوجد خطّ و نقطة؟!» فأجاب بأنّ ذلك إنّما يلزم عند حركةِ الكُرة؛ لأنّها إذا تحرّكتْ حصلتْ علىٰ سطحِها نقطتان ساكنتان متقابلتان و يحصل بينهما محورٌ و نقطةٌ؛ و أمّا قبل الحركة فليس فيها قطبٌ و لا محورٌ و لا منطقةٌ.

و اعلمْ أنّ هذا السؤالَ غيرُ موجَّهٍ؛ إذ الكلام هٰهنا في أنّ السطح غيرُ مركّبٍ من الخطّ؛ فكونُ القطبِ الذي هو نقطةٌ علىٰ سطح الكُرة و المحور الذي هو في داخل الكُرة كيف يرد علىٰ ذلك؟! و كذا المنطقة؛ فإنّها ليستْ نهايةَ سطحٍ بالفعل حتّىٰ يُقال: «إنّها خطٌّ»، بل لكونِها متميّزةً عن ساير المواضع ـ بكونِها موضوعَ الحركة الأسرع ـ يتوهّم أنّها نهايةُ أحد النصفَين و بدايةُ النصف الآخر؛ و هذا المقدار لو اقتضىٰ كونَها خطّاً يلزم أن يكونَ سطحُ الكُرةِ عند سكونِها ذا نهاياتٍ؛ إذ كلُّ موضعٍ منه يمتاز عن ساير المواضع في نفس الأمر.

و ذكر بعضُهم «أنّه إنّما ذكر ذلك لئلاّ يتوهّم تقوّم ماهيّةِ الكُرة منها» و ذلك بعيدٌ من التوجيه.

و «الكُرة» جسمٌ يحيط به سطحٌ واحدٌ في داخلها نقطةٌ كلّ الخطوط المستقيمة الخارجة منها إليه متساويةٌ.

و «القطبان» هما النقطتان الساكنتان عند حركةِ الكُرة.

و «المحور» خطٌّ مستقيمٌ واصلٌ بين القطبَين علىٰ بعض مساوٍ منهما.

قال:

و الخطُّ كمحيطِ الدائرة[1] قد يوجد و لا نقطة؛ فأمّا[2] المركزُ فعند ما تتقاطع أقطار أو[3] عند حركةٍ مّا أو بالفرض و قبل ذلك؛ فوجودُ نقطةٍ في الوسط كوجودِ نقطةٍ في الثُلثَين و ساير ما لايتناهى؛ فإنّه لا وسطَ و لا سايرَ مفاصل الأجزاء في المقادير إلّا بعد وقوعِ ما ليس بواجبٍ فيها من حركةٍ أو تجزئةٍ.

أقول:

يريد بيانَ أنّ النقطةَ غيرُ داخلةٍ في ماهيّةِ الخطّ؛ و ذلك لأنّ محيطَ الدائرة خطٌّ مستديرٌ و لا نقطةَ فيه؛ إذ النقطةُ ـ كما قلنا ـ نهايةُ الخطّ و ليستْ لذلك الخطِ نهايةٌ.

قوله: «فأمّا المركز» جوابُ سؤالٍ و هو أن يُقالَ: «لانسلّم عدمَ النقطة؛ لأنّ مركزَ الدائرة نقطةٌ و هي موجودةٌ.» فأجاب بأنّه لانسلّم وجودَها و إنّما يتحقّق وجودُها بطرقٍ ثلاثٍ:

أحدها: تقاطعُ قطرَين فصاعداً؛ فإنّ موضعَ التقاطع يكون نقطةً في وسط الدائرة.

الثاني: أن تتحرّكَ الدائرةُ علىٰ مركزِها؛ فيتحقّق المركزُ.

الثالث: الفرض؛ و هذا عامٌّ في جميع ما مرّ.

و أمّا قبل وجودِ هذه الأسبابِ الثلاثةِ فوجودُ النقطة في الوسط كوجودِها في ثُـلثَي الدائرةِ و في ثُلثِها و رُبعِها و غيرِ ذلك من الأجزاء؛ فإنّه لا وسطَ بالفعل و لا مقطعَ الثُلث و الرُبع و غير ذلك من المفاصل إلاّ بعد وقوعِ أمرٍ خارجيٍّ من حركةٍ أو تجزئةٍ.

و أنت تعلم أنّ هذا السؤالَ أيضاً غيرُ وارد؛ لأنّ المركزَ ليس في الخطِّ المحيطِ.

و ذكر بعضُهم «أنّه إنّما ذكر ذلك ليُعلَم أنّ الدائرة غيرُ متقوّمةٍ بالنقطة» و ضعفُ ذلك ظاهرٌ.

---

١. E: و الخطّ المحيط للدائرة؛ هامش E: و الخطّ كمحيط الدائرة. ٢. A: و أمّا.

٣. A: و.

قال الإمامُ: «إنّ المركزَ أمرٌ متحقّقٌ متميّزٌ عن ساير المواضع سواء كانتْ هذه الأسبابُ متحقّقةً أو لم تكن و كذا مقطع الثُلث و الثُلثَين و نحو ذلك؛ فتوجد النقاطُ.»[1]

أقول: قد بيّنّا أنّ ذلك يرجع إلى الفرضِ و التوهّمِ لا إلى الموجود الخارجيّ. الدائـرةُ سطحٌ يحيط به خطٌّ واحدٌ في داخلِه نقطةٌ كلّ الخطوط المستقيمة الخارجـة مـنها إليـه متساويةٌ و تلك النقطةُ مركزُها و ذلك الخطُّ محيطُها و الخطُّ المسـتقيمُ المـارُّ بـالمركز المنتهى إلى الجانبَين بمحيط الدائرة قطرُها.

قال:

و إذا سمعتَ في تحديد الدائرة «و في داخلِها نقطة»؛ فـمعناه يـتأتّى أن تُفرضَ فيها نقطةٌ كما يقولون: «الجسمُ هو المنقسمُ في جميع الأقطار» و معناه تتأتّى قسمتُه فيها.

أقول:

هذا جوابُ سؤالٍ؛ و هو أن يُقالَ: «قد علمتم في تحديدِ الدائرة «أنّها سطحٌ يحيط به خطٌّ مستديرٌ في داخلِه نقطةٌ إذا أخرجتْ منها خطوطٌ إليه كانتْ متساويةً.» فقد جعلتم في داخلها نقطةً؟!»

و أجاب بأنّ المراد منه أنّه يمكن أن تُفرضَ في داخلِها نقطةٌ من شأنِها ذلك و هذا كما يقولون في تحديد الجسم: «إنّه المنقسمُ في جميع الأقطار» بمعنى أنّه ممكنٌ قسمتُها في جميعها، كما أنّه منقسمٌ بالفعل؛ فكذا في النقطة المذكورة في تحديد الدائرة.

هذه هي الدلائلُ المختصّةُ بصورةٍ صورةٍ؛ و أمّا الدليل العامّ و هو أن نقولَ: قد عُلم من أوّلِ هذه المسالةِ أنّ السطحَ نهايةُ الجسم و الخطَّ نهايةُ السطح و النقطةَ نـهايةُ الخـطّ؛ و النهايةُ إنّما تتحقّق بعد تحقّقِ ما تُفرض له النهايةُ؛ فإذا يكون السطحُ متأخّراً عن الجسم و الخطُّ عن السطح و النقطةُ عن الخطّ؛ و المتأخّر يمتنع أن يكونَ جزءاً.

---

١. قال الإمام في شرح *الإشارات و التنبيهات*، ج ٢، ص ١٠٢: «فأمّا المركز فعند ما يتقاطع أقطار و عند حركة ما أو بالفرض و قبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في الثلثين.»

قال:

و أنت تعلم من هذا أنّ الجسمَ قبل السطح في الوجود؛ و السطحَ قبل الخطّ؛ و الخطُّ قبل النقطة؛ و قد حقّق هذا أهلُ التحصيل.

أقول:

لمّا عُلم أنّ السطحَ إنّما يلحق الجسمَ بواسطةِ لحوقِ[1] التناهي إيّاه بعد كونه جسماً و كذا عُلم أنّ الخطّ إنّما يلحق السطحَ بعد لحوقِ التناهي إيّاه و كذا عُلم حالُ النقطةِ مع الخطّ يُعلم أنّ الجسمَ و السطحَ /46A/ و الخطَّ مقدّمٌ بالوجود على السطحِ و الخطِّ و النقطةِ؛ و هذا المعنى قد حقّقه المحصّلون من أهل الحكمة.

قال:

و أمّا الذي يُقال بالعكس من[2] هذا: «إنّ النقطة بحركتِها تفعل الخطَّ ثمّ الخطُّ السطحَ[3] ثمّ السطحُ الجسمَ» فهو للتفهيمِ و التصويرِ و التخييلِ. ألا ترىٰ أنّ النقطة إذا فُرضتْ متحرّكةً فقد فُرض لها ما يتحرّك فيه و هو مقدار ما خطّ أو سطح؛ فكيف يتكوّن ذلك بعد حركتها؟!

أقول:

هذا جوابُ سؤالٍ؛ و هو أن يُقالَ: قد وجد في كلام الأقدمين أنّ النقطةَ بحركتِها تفعل الخطَّ و الخطَّ يفعل بحركتِه في غيرِ جهةِ امتدادِه السطحَ و السطحَ يفعل بحركتِه في غيرِ جهةِ امتدادَيه الجسمَ؛ فيلزم تركّبُ كلٍّ لاحقٍ بالسابق.

فأجاب بأنّهم إنّما ذكروا ذلك تفهيماً للمتعلّمِ و تعليماً له؛ فإنّ النقطةَ إذا فرضتْ متحرّكةً في جهةٍ و الخطّ في غيرِ جهةِ امتدادِه و السطح في غيرِ جهةِ امتدادَيه يحصل في الوهم من الأوّل امتدادٌ واحدٌ و هو الخطّ و من الثاني امتدادان و هو السطح و من الثالث امتداداتٌ و هو الجسم؛ فبهذا الطريقِ يفهم المتعلّمُ معنى الخطّ و السطح و الجسم.

و الدليلُ علىٰ عدمِ التقوّم أنّ حركةَ النقطة تستدعي مسافةً تتحرّك فيها و هي إمّا خطٌّ

---

١. A: اللحوق. ٢. هامش E: في. ٣. E: ـ ثمّ الخطّ السطح.

أو سطحٌ؛ فحركةُ النقطة متوقّفةٌ علىٰ وجود الخطِّ أو السطحِ؛ فكيف يكون حصولُها بها؟! و كذا حكمُ الخطِّ و السطحِ.

<المسألة الثامنة>

<في نفي الخلأ>

قال:

تنبيهٌ

[في امتناعِ تداخلِ الأبعاد الجسمانيّة]

ما أسهل ما يتأتّى لك تأمّل [1] أنّ الأبعاد الجسمانيّة متمانعةٌ عن التداخل؛ و أنّه لاينفذ جسمٌ في جسمٍ واقف له غير متنحٍّ عنه؛ و أنّ ذلك للأبعاد لا للهيولىٰ و لا لسايرِ الصورِ و الأعراضِ.

أقول:

هذه مقدّمةٌ لنفيِ الخلأ؛ و هي مشتملةٌ علىٰ ثلاثِ أبحاثٍ كلّ منها متفرّعٌ علىٰ مقدّمةٌ بديهيّةٍ و هي قولُنا: «الكلُّ أعظم من الجزء»؛ ولذلك وسّم الشيخُ هذا الفصلَ بـ«التنبيه»:

الأوّل: أنّ الأبعاد الجسمانيّة متمانعةٌ عن التداخل و التداخل هو «ملاقاةُ الشيئَين بالكلّيّةِ بحيث يصير حيّزُ أحدِهما عينَ حيّزِ الآخر»؛ و إن شئنا أعمّ من ذلك بحيث نستعمل الأجسامَ و غيرَها نقول: «بحيث يصير وضعُ أحدِهما عينَ وضعِ الآخر»؛ و ذلك لأنّ المقدارَين لو تداخلا يصير عظمُ مجموعِهما كعظمِ الواحد؛ فلايكون الكلُّ أعظم من الجزء.

الثاني: أنّه لاينفذ جسمٌ في جسمٍ آخر إلاّ و تنحّى عنه ذلك الجسم وإلاّ يلزم التداخلُ.

الثالث: أنّ التمانع المذكور إنّما كان للأبعاد من حيث هي لا للهيولىٰ و لا للصورة ـ جسميّةً كانتْ أو نوعيّةً ـ و لا للأعراض القائمة بها؛ إذ لا حصّةَ لها في العظم إلاّ بالعرض؛

١. هامش E: لك ان تتأمّل.

لحصولِ الأبعاد فيها أو لحصولِها في الأبعاد و إنّما الحصّةُ بالذات للأبعاد؛ و ذلك ظاهرٌ؛ و التمانع المذكور إنّما كان لامتناعِ كونِ عظمِ المجموع كعظمِ البعض؛ و عُلم من ذلك أنّ ما لا حصّةَ له في العظم ـ لا بالذات و لا بالعرض ـ جاز التداخلُ فيه كالنقطة و الخطّ من جهة العرض و العمق؛ و السطح من جهة العمق؛ فلذلك قد ينطبق النقاطُ و الخطوطُ و السطوحُ بعضُها علىٰ بعضٍ بحيث يتّحد الوضعُ.

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ امتناع الخلأ]

إنّك تجد الأجسام في أوضاعِها تارةً متلاقية و تارةً متباعدة و تارةً متقاربة؛[1] و قد تجدها في أوضاعِها تارةً بحيث يسع ما بينها أجساماً[2] محدودة القدر و تارةً أعظم و تارةً أصغر.

فتبيّن أنّ الأجسامَ الغيرَ المتلاقيةَ كما أنّ لها أوضاعاً مختلفةً كذلك بينها أبعاد مختلفة الاحتمال لتقديرِها و تقدير ما يقع فيها اختلافاً قدرياً؛ فإن كان بينها خلأٌ غير أجسام و أمكن ذلك فهو أيضاً بُعدٌ مقداريٌّ و ليس ـ علىٰ ما يُقال ـ لا شيء محض و إن كان لا جسم.

أقول:

هذ الفصل مع الفصل الآتي في بيانِ امتناعِ الخلأ.

و تقريرُه أن نقولَ: القائلون بالخلأ فريقان:

أحدُهما زعم أنّه لا شيء محض و قال: «إنّ الخلأ هو أن لا يكون بين الجسمَين المتباعدَين ما يلاقيانه» و هذا تعريفُ الخلأ الذي بين الأجسام و لا يتناول الذي لا يتناهى.

و زعم الفريقُ الثاني أنّ الخلأ أمرٌ وجوديٌّ و عرّفه بأنّه بُعدٌ ممتدٌّ في الجهات الثلاث من

---

١. A: تارة متقاربة و تارة متباعدة.

٢. E: + ما.

شأنِه أن يملأه جسمٌ واحدٌ و أن يخلو عنه و هو المسمّىٰ بـ«البُعد المـفطور»؛ إذ يـفطره الجسم عند تفرّدِه فيه.

و الشيخُ أبطل في هذه الإشارةِ ما ذهب إليه الفريقُ الأوّلُ بأنّا نجد أنّ ما بين الأجسام قابلٌ للمساواةِ و المفاوتةِ؛ فإن كان بينهما خلاً و أمكن ذلك لكان أيضاً قابلاً للمساواةِ و المفاوتةِ؛ فإنّ نصفَه بالضرورة يكون أقلَّ من تمامِه؛ و إذا كان كذلك كـان الخـلأُ بُـعداً مقداريّاً متّصلاً و حينئذٍ لايصحّ أن يُقالَ: «إنّ الخلأ لا شيء محض» كما زعموا و إن كان لا جسم.

قال:

تنبيهٌ

[في إبطال المذهب الثاني في معنى الخلأ]

و إذ قد تبيّن أنّ البُعد المتّصل لايقوم بلا مادّةٍ[1] و تبيّن أنّ الأبعاد الحجميّة لاتتداخل لأجلِ بُعديّتِها؛ فلا وجودَ لفراغٍ هو بُـعدٌ صـرفٌ؛ فـإذا سـلكت الأجسامُ في حركتها تنحّى عنها ما بينها و لم‌يثبتْ لها بعدٌ مفطورٌ؛ فلا خلأ.

أقول:

أراد أن يبيّنَ بطلانَ المذهب الثاني و أبطله بوجهَين:

أحدهما: أنّه ثبت في بابِ إثباتِ الهيولىٰ أنّ البُعدَ المتّصلَ لا يقوم بلا مادّةٍ؛ فلو وجد الخلأُ لوجد بُعدٌ متّصلٌ مجرّدٌ؛ هذا خلفٌ.

و الثاني: أنّه قد بيّن في مقدّمةِ هذا المطلوبِ أنّ الأبعادَ الحجميّةَ لاتتداخـل لأجـل بُعديّتِها و يتنحّى البعضُ بورودِ البعض الآخر؛ فلو كان الخلأُ بُعداً متّصلاً ليـتنحّى عـند سلوكِ الجسم إليه و لايثبت له؛ فلم‌يثبتْ بُعدٌ يتفطّر بدخولِ الجسم؛ فلا الخـلأ؛ إذ ليس حينئذٍ يملأه الجسم و لأنّه حينئذٍ يلزم أن لايكون مجرّداً؛ لأنّه يتحرّك و انتقل؛ و كلُّ ما كان كذلك فهو مادّيٌّ.

---

١. هامش E: لايقوم الاّ بمادّة.

و قرأ بعضُهم «مقطوراً» بالقاف و فسّره بذي الأقطار؛ و ذلك قريبٌ أيضاً.

قال:

إشارةٌ
[إلىٰ إثبات الجهة]

و لقد يناسب ما نحن مشغولون به الكلام في المعنى الذي يُسمّىٰ «جهة» في مثل قولِنا «تحرّك كذا في جهةٍ كذا دون جهةٍ كذا»؛ و من المعلوم أنّها لو لم يكن لها وجودٌ كان من المحال أن يكونَ مقصداً للمتحرّك؛ و كيف تقع الإشارةُ /46B/ نحوَ لا شيء؟! فتبيّن أنّ للجهةِ وجوداً.

أقول:

هذه إشارةٌ إلىٰ إثباتِ الجهة.

و الكلامُ فيها يناسب الكلامَ في النهايات و الأطراف التي [هي] النقطة و الخطّ و السطح؛ لأنّ الجهةَ أيضاً نهايةٌ كما يجيء؛ و الكلام في الخلأ الذي يظنّ أنّه مكانٌ و عرّفوها بـ«أنّها التي يمكن أن يقصدَها المتحرّكُ بالاستقامة أو يمكن أن تقعَ الإشارةُ الحسّيّةُ في سمتِها» و هذا التعريفُ غيرُ مانعٍ؛ إذ دخل فيه حيّزُ كلِّ عنصرٍ و عينُ كلِّ متحرّكٍ.

و الشيخُ أخذ الجهةَ هٰهنا علىٰ سبيلِ الإجمال و استدلّ علىٰ وجودِها و خواصِّها ثمّ حقّق حقيقتَها كما يجيء بعدها في أنّ المعنى الذي يعبّر عنه بالجهة حيث يقول: «متحرّك من جهةٍ كذا إلىٰ جهةٍ كذا دون جهةٍ كذا» يجب أن يكونَ موجوداً؛ لأنّه مقصداً لمتحرّكٍ و كلّ ما كان كذلك فهو موجودٌ؛ و لأنّه ممّا تقع الإشارةُ الحسّيّةُ إليه؛ فيكون موجوداً؛ فإذن للجهةِ وجودٌ.

قال:

إشارةٌ
[إلىٰ أنّ الجهات ذوات أوضاع]

إعلمْ أنّه لمّا كانت الجهةُ ممّا تقع نحوَه الحركةُ لم تكن من المعقولات[1] التي لا وضعَ لها؛ فيجب أن تكونَ الجهاتُ لوضعِها تتناولها الإشارةُ.

أقول:

يريد أن يبيّنَ أنّ الجهةَ ذات وضعٍ؛ فقال: إنّ الجهةَ لمّا كانتْ ممّا تقع نحوَه الحركةُ لم تكن من المعقولات المجرّدة؛ و حينئذٍ يكون الجهات لوضعِها ممّا تقع الإشارةُ الحسّيّةُ نحوَها.

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ ماهيّة الجهة]

لمّا كانت الجهةُ ذاتَ وضعٍ فمن البيّن أنّ وضعَها في امتدادِ مأخذِ الإشارة و الحركة؛ و لو كان وضعُها خارجاً عن ذلك لكانتا ليستا إليها.

أقول:

هذه إشارةٌ إلىٰ ماهيّة الجهة.

و تقريرُها أن يُقالَ: لمّا كانت الجهةُ ذاتَ وضعٍ تتناولها الإشارةُ و يقصدها المتحرّكُ بالحركةِ؛ فلابدّ و أن يكونَ وضعُها في امتدادِ مأخذِ الإشارة و الحركة؛ إذ لو كان وضعُها خارجاً عن ذلك الامتدادِ لم تكن الإشارةُ و الحركةُ إليها، بل إلىٰ غيرِها؛ هذا خلفٌ.

قال:

ثمّ هي إمّا أن تكونَ منقسمةً في ذلك الامتدادِ أو غيرَ منقسمة؛ فإن كانتْ منقسمةً فإذا وصل المتحرّكُ إلىٰ ما يفرض لها أقرب الجزئَين من المتحرّك و لم يقفْ[2] لم يخل إمّا أن يُقالَ: «إنّه يتحرّك بعد إلى الجهة» أو يُقال: «يتحرّك عن الجهة»؛ فإن كان يتحرّك بعد إلى الجهة؛ فالجهة وراء

---

١. هامش E: المقولات. ٢. A: فلم يقف.

المنقسم[١] و إن كان يتحرّك عن الجهة فما وصل إليه هو الجهةُ لا جزء الجهة.

فتبيّن أنّ الجهةَ حدٌّ في ذلك الامتدادِ غيرُ منقسمٍ؛ فهو طرفٌ للامتداد و جهةٌ للحركة.

أقول:

الجهةُ غيرُ منقسمةٍ؛ لأنّه لو كانتْ منقسمةً فإذا قصده المتحرّكُ و وصل إلىٰ أقرب الجزئَين من المتحرّك و لم يقف فإمّا أن يصدقَ عليه «أنّه متحرّكٌ بعد إلى الجهة» أو «عن الجهة» أو «كِلاهما»؛ و الكلُّ باطلٌ:

أمّا الأوّل: فلأنّه لو كان متحرّكاً إلى الجهة لم يكن ما وصل إليه جزءَ الجهة و التقديرُ بخلافِه.

و أمّا الثاني: فلأنّه لو كان متحرّكاً عن الجهة فالجهة ما وصل إليه و ما وراءه خارجٌ عنها؛ فلا يكون جزءاً لها؛ و قد فرض؛ هذا خلفٌ.

و أمّا الثالث: فلاستلزامِ بطلانِ القسمَين الأوّلَين بطلانَه؛ و لذلك ترك الشيخُ ذكرَه.

فإن قلتَ: لا نسلّم [أنّ] الحركةَ عند الوصول إلىٰ أقربِ الجزئين منحصرةٌ في «إلى الجهة» و «عن الجهة»؛ لأنّ هناك قسمٌ آخر و هو أن يكونَ «في الجهة».

قلتُ: هذا القسمُ مندرجٌ تحت الأوّلَين؛ لأنّ كلَّ حركةٍ تُفرض في نفس الأمر لابدّ و أن تكونَ من جهةٍ إلىٰ جهةٍ؛ إذ الحركةُ إنّما تكون من جانبٍ إلىٰ جانبٍ ضرورةً؛ و إذا ثبت أنّ وضعَ الجهةِ في امتدادِ مأخذِ الإشارةِ و أنّها غيرُ منقسمةٍ يلزم طرفُ الإمتداد الذي يتحرّك فيه المتحرّك و يقصد الجهة؛ فهو إذن بالنسبة إلى الامتداد طرفٌ و نهايةٌ؛ و بالنسبة إلى الحركة جهةٌ.

قال:

فيجب الآن أن تحرصَ علىٰ أن تعلمَ كيف تتحدّد للامتداداتِ أطرافٌ

---

١. A: القسم.

بالطبع و ما[1] أسبابُ ذلك؟ و تتعرّف أحوال الحركات الطبيعيّة.

أقول:

لمّا ثبت أنّ الجهات نهاياتُ الامتدادات التي يتحرّك فيها المتحرّكُ وجب علينا أن نعلمَ كيف تحصل للامتدادات نهاياتٌ و أطرافٌ بالطبع و نعلمَ الإشارةَ المقتضيةَ لذلك و نعرفَ أحوالَ الحركات الطبيعيّة في الجهات.

قال:

وهمٌ و تنبيهٌ

[في جواب سؤالٍ يورد علىٰ كبرى البرهان على إثبات الجهة]

لعلّك تقول: ليس من شرطِ ما إليه الحركةُ أن يوجدَ؛ فقد يتحرّك المستحيلُ من السواد إلى البياض و لم‌يوجد البياض بعد.[2]

فإن اختلج هذا في وهمِك فاعلمْ أنّ الأمرَين بينهما فرقٌ؛ و أيضاً فإنّ ما تشكّكتَ به غيرُ ضارٍّ[3] في الغرض.

أمّا الفرقُ فلأنّ المتحرّكَ إلى الجهة ليس يجعل الجهة ممّا يتوخّى تحصيل ذاته بالحركة؛، بل ممّا[4] يتوخّى بلوغه أو القرب منه بالحركة و لايجعل لها عند تمام الحركة حالاً من الوجود و العدم لم‌يكن وقت الحركة.

و أمّا الآخر فلأنّ الجهة لو كانتْ يحصل بالحركة لها وجودٌ[5] كان وجودُها وجودَ ذي وضعٍ ليس وجودَ معقولٍ لا وضعَ له؛ و ذلك غرضُنا. علىٰ أنّ الحقّ هو الفرقُ و عليه بناء ما يتلو هذا الفنّ من الكلام.

أقول:

هذا سؤالٌ يورد علىٰ كبرى البرهان المذكور في إثبات الجهة؛ و هي قولُنا: «كلُّ ما هو مقصدٌ للمتحرّك فهو موجودٌ».

---

١. A: و أمّا.　　٢. A: بعد البياض.　　٣. E: غير ضائر.

٤. A: ما.　　٥. A: + و.

فيُقال: لانسلّم أنّ كلّ ما هو مقصدٌ للمتحرّك فهو موجودٌ؛ فإنّ المتحرّك بالاستحالةِ مثلاً من السواد إلى البياض يقصد البياضَ و يتحرّك إليه مع أنّ البياضَ غيرُ موجودٍ حالَ الحركة؛ و الاستحالة هي الحركةُ في الكيف.

و الجوابُ عنه بوجهَين:

أحدهما: الفرقُ بين صورة النزاع و صورة النقض.

و الثاني: تسليمُ السواد و البياض المطلوب.

أمّا الفرق: فلأنّ المتحرّك إلى الجهة لا يجعل الجهة ممّا يطلب تحصيل ذاتِه بالحركة، بل ممّا يطلب بلوغه إليه أو القُرب منه بالحركة؛ و لا يجعل لها عند تمام الحركة حالاً ممّا لم يكن وقتَ الحركة من الوجود و العدم؛ بخلاف المتحرّك بالاستحالة؛ فظهر الفرقُ.

و معنى كبرى القياسِ /47B/ أنّ كلَّ ما هو مقصدٌ للمتحرّك بالحركةِ الأينيّةِ فهو موجودٌ.

و الجواب الثاني: أنّا لاندّعي إلاّ أنّ الجهةَ موجودٌ ذو وضعٍ سواء كان ذلك الوجودُ حاصلاً بالحركة أو قبلها؛ فلو حصل لها وجودٌ بالحركة كان ذلك الوجودُ وجودَ ذي وضعٍ لا وجود معقولٍ غيرِ وضعٍ؛ و ذلك هو المطلوب؛ فلم يكن ذلك الشكلُ قادحاً في غرضِنا.

ثمّ قال: «إنّ الحقّ هو الفرق» يعني هذا الجواب و إن كان دافعاً للخصمِ و محصّلاً لِما ادّعينا هٰهنا لكنّ الجوابَ الحقَّ هو الفرقُ؛ و الواقع أنّ الجهةَ قبل الحركة؛ و النمط الثاني مبنيٌّ علىٰ ذلك، كما ستعرف من بعد.

قال:

النَّمط الثاني
في الجهات و أجسامها الأُولىٰ و الثانية

أقول:

الأجسامُ بالنسبة إلى الجهات تنقسم:

[١.] إلىٰ ما يتقدّم عليها و يُحدّدها؛ و هو أجسامُها الأولىٰ

[٢.] و إلىٰ ما لا يتقدّم عليها؛ ولكن يحصل فيها؛ و هو أجسامُها الثانية.

<القسم الأوّل >
<في أجسامها الأولىٰ >

<و فيه مسائل >

<المسألة الأولىٰ >
<في أنّ محدِّد الجهات يجب أن يكون كُريّاً >

قال:

إشارةٌ
[إلىٰ إثبات جسمٍ محدّدٍ للجهات محيطٍ بالأجسام]
[و أنّ الجهات ستّ]

إعلمْ أنّ الناسَ يشيرون إلىٰ جهاتٍ لاتتبدّل مثل جهةِ الفوق و السّفل؛ و يشيرون إلىٰ جهاتٍ تتبدّل بالفرض مثل اليمين و الشمال في ما يلينا و مثل ما يشبه ذلك؛ فلْنعدْ عمّا يكون بالفرض؛ و أمّا الواقع بالطبع فلايتبدّل كيف كان ذلك.

أقول:

لمّا كانت الأبعادُ المتقاطعةُ علىٰ زوايا قائمةٍ ثلاثةٍ و لكلٍّ بُعدٍ طرفان يلزم أن تكونَ الجهاتُ ستّاً؛ و إن لم يعتبر تقاطعها علىٰ زوايا قائمةٍ يلزم أن تكونَ غيرَ متناهيةٍ.

أمّا الستّ فهو:

[١.] الفوق: و هو ما يلي رأسَ الإنسان بالطبع؛ فإنّ القائم لو جاز منكوساً لم يصرْ ما يلي رأسه فوقاً.

[٢.] و التحت: و هو ما يقابله.

[٣.] و اليمين: و هو ما يلي أقوىٰ جانبَيه بحسب الغالب.

[٤.] و الشمال: هو ما يقابله.

[٥.] و القدام: و هو ما يلي وجهه.

[٦.] و الخلف: و هو ما يقابله.

و إثنتان منها ـ و هما الفوق و التحت ـ لوقوعِهما بالطبع لا يتبدّلان بالفرضِ و الاعتبارِ؛ و الباقية لكونِها واقعةً بالاعتبارِ يتبدّل بالفرض؛ لأنّ المتوجّهَ إلى الشرق لو توجّه إلى الغرب يتبدّل يمينُه شمالاً و قدامُه خلفاً و بالعكس.

قوله: «في ما يلينا» يعني في ما يلى جوانبنا؛ لِما مرّ [من] أنّ اليمين هو ما يلي أقوىٰ جانبَي الإنسان و الشمال ما يلي أضعفهما؛ و إنّما قيّد بذلك ليخرجَ يمين الفلك و هو

الجانب الشرقيّ الذي منه حركته تشبيهاً بالإنسان في تسميةِ جانبِه الذي تظهر منه قوّةُ حركتِه يميناً؛ و شماله و هو الجانب الغربيّ؛ لأنّ الكلَّ لا يتبدّل بالفرض و الاعتبار؛ و سمّوا وسطَ السماء «قداماً» و مقابلَه «خلفاً» و أحدَ قطبَيه «علواً» و الآخرَ «سفلاً»؛ و كلّ ذلك لا يتبدّل بالفرض؛ و ليخرجَ غير الافق و هو الجنوب و شماله؛ لأنّ ذلك أيضاً لا يتبدّل بالفرض؛ و سمّوا المشرقَ «قداماً» و المغربَ «خلفاً» و لا تبديلَ لهما.

قوله: «و مثل ما يشبه ذلك» يعني ما يشبه اليمينَ و الشمالَ في ما يلينا و هو القدامُ و الخلفُ في ما يلينا، لِما عُلم [من] أنّ قوامَ الفلك و خلفه و قدامَ الأُفق و خلفه لا يتبدّل شيءٌ منها.

و قال بعضُ الشارحين: «إنّ مرادَه بقوله «و مثل ما يشبه ذلك» يمينُ الفلك و شمالُه»؛ و ذلك خطأٌ؛ لِما عرفتَ [من] أنّه لا تبديلَ منها بالفرض؛ و الشيخ في بيانِ ما يتبدّل بالفرض.

قوله: «فلْنعدْ عمّا بالفرض» أي فلْنتجاوزْ عنه؛ إذ ليس للأُمورِ الفرضيّةِ و الاعتباريّةِ مدخلٌ في الأحكام الطبيعيّة؛ فالكلامُ بعد ذلك في ما واقعٌ بالطبع.

قال:

إشارةٌ
[إلى أنّ المحدِّد للجهات واحدٌ محيطٌ]

ثمّ من المحال أن يتعيّنَ وضعُ الجهة في خلأ أو ملأ متشابه؛ فإنّه ليس حدٌّ من المتشابه أولىٰ بأن يجعلَ جهةً مخالفةً لجهةٍ أُخرىٰ من غيرِه؛ فيجب إذن أن يقعَ بشيءٍ خارجٍ عنه و لامحالةَ أنّه يكون جسماً أو جسمانيّاً؛ و المحدِّد الواحد من حيث هو كذلك[1] فإنّما يفترض منه حدّ واحد إن افترض و هو ما يليه و في كلّ[2] امتدادٍ يحصل[3] جهتان و هما طرفان؛[4] علىٰ أنّ الجهات التي في الطبع فوق و سفل[5] و هما إثنتان.

---

١. A: ذلك. ٢. A: ذلك. ٣. A: فحصل.
٤. E: + و. ٥. A: اسفل.

أقول:

لمّا ثبت أنّ الجهةَ ذات وضعٍ؛ فتعيّن وضعُها إمّا أن يكونَ في خلأ أو ملأ متشابهٍ أو في خلأ و ملأ غيرِ متشابه؛ و الأوّل باطلٌ؛ لأنّ من المحال أن يكونَ حدٌّ من التشابه أولىٰ بأن يجعلَ جهة مخالفة بالطبع لجهةٍ أُخرىٰ من غيرِه؛ فيجب إذن أن يقعَ تعيّنُ وضعِ الجهة في شيءٍ مختلف خارج عن ما تشابه و ذلك الشيء لابدّ و أن يكونَ ذا وضعٍ و هو لايجوز أن يكونَ خلأ؛ لِما بيّنا؛ فيكون إمّا جسماً أو جسمانيّاً؛ و على التقديرَين لابدّ من جسمٍ؛ فذلك الجسمُ هو المحدِّد للجهة؛ فهو إمّا أن يكونَ واحداً أو أكثر مثلاً يكون جسمَين؛ فإن كان واحداً فإمّا أن يحدّدَ الجهتَين من حيث هو واحدٌ أو لا من حيث هو واحدٌ، بل باعتبارِ التعدّدِ بأن يكونَ محيطاً ليحصلَ له المحيطُ و المركزُ؛ فهذه ثلاثةُ أقسام؛ و المحدِّد الواحد من حيث هو واحدٌ لايمكن أن يحصلَ به التحدّدُ؛ لأنّه لايتحدّد به إلّا حدٌّ واحدٌ و هـو القُرب منه و في كلِّ امتدادٍ تحصل جهتان و هما طرفان لذلك الامتدادِ ـ كما مرّ في آخر النمط السابق ـ و أيضاً عُلم في الفصل السابق أنّ الجهات التي وقوعُها بالطبع إثنتان: الفوق و التحت؛ فظهر أنّ التحدّدَ لايحصل بجسمٍ واحدٍ من حيث هو واحدٌ؛ فتعيّن أن يكـونَ المحدِّدُ إمّا واحداً محيطاً أو أكثر من واحد.

قال:

فالتحدّد إذن[1] إمّا أن يقعَ بجسمٍ واحدٍ لا من حيث كونِه واحداً و إمّا أن يقعَ بجسمَين؛ و التحدّد بجسمَين إمّا أن يكونَ[2] أحدُهما محيطاً و الآخرُ محاطاً به أو يكونَ وضعُ الجسمَين متبائناً؛ و إذا كان أحـدُهما مـحيطاً و الآخـر محاطاً به دخل المحاطُ به في ذلك التأثيرِ بالعرض[3]؛ و ذلك لأنّ المحيطَ وحده يحدّد طرفَي الامتدادِ بالقُربِ الذي يتحدّد بإحاطتِه و البُـعدِ الذي يتحدّد بمركزِه سواء كان حشوه أو خارجاً عنه خلأ أو ملأ.

أقول:

لمّا ثبت أنّ الجسمَ الواحدَ من حيث هو واحدٌ لايجوز أن يكـونَ مـحدِّداً للـجهتَين

---

۱. هامش E: أيضاً. ۲. A: + و. ۳. A: بالفرض.

المختلفتَين؛ فحينئذٍ إمّا أن يكونَ التحدّدُ /47B/ بجسمٍ واحدٍ لا من حيث هو واحدٌ أو بأكثر من واحدٍ؛ فإن كان بأكثر من واحدٍ فإمّا أن يكونَ أحدُهما محيطاً بالآخر أو لم يكن، بل يكون الجسمان موضوعَين وضعاً متبائناً؛ فإن كان أحدُهما محيطاً يكون المحيطُ وحده كافياً في تحديدِ الجهتَين؛ فإنّه يحدّد إحديٰهما بقُربِه الذي يتحدّد بمحيطِه و الأُخرىٰ ببُعدِه الذي يتحدّد بمركزِه، سواء كان في داخلِه أو خارجِه خلأٌ أو ملأٌ؛ فحينئذٍ لا يكون للمحاط مدخلٌ فى التحديد إلّا بالعرض؛ فيكون المحدِّدُ جسماً واحداً لا أكثر؛ هذا خلفٌ.

و لقائلٍ أن يقولَ: إذا كان المحدِّدُ ما يوجب اختلافَ الجهتَين بالطبع فلِمَ لا يجوز أن يكونَ هذا المعنى للمحاط دون المحيط؟

قال:

و إذا كان على الوجه الآخر تتحدّد به[1] جهةُ القُرب و أمّا جهةُ البُعد فلم يجبْ أن تتحدّدَ به؛ لأنّ البُعدَ عنه ليس يجب أن يكونَ محدّداً[2] حدّاً معيّناً ما لم يكن محيطاً و لم يكن الثاني أولىٰ بأن يقعَ منه في محاذاةٍ دون أُخرىٰ ممكنة إلّا لمانعٍ يجب أن تكونَ له معونةٌ في تقديرِ[3] الجهة و يكون جسمانيّاً؛ و يدور الكلامُ عند فرضِه و اعتبارِ وضعِه.

أقول:

أراد أن يبيّنَ امتناعَ كونِ الجسمَين موضوعَين على التبائن.

و تقريرُه أن يُقالَ: إذا كان وضعُ الجسمَين على التبائن يحدّد كلٌّ منهما جهةً واحدةً و هي جهةُ القُرب منه؛ و أمّا جهةُ البُعد فلم يجب أن يتحدّدَ؛ لأنّ تحدّدَه إمّا أن يكونَ بهذا الجسمِ أو بالجسمِ الثاني؛ و لا سبيلَ إلىٰ شيءٍ منهما.

ـ أمّا بهذا الجسمِ فلأنّها إنّما يتحدّد عنه بغايةِ البُعد عنه المخالفة لغايةِ القُرب بالطبع و غاية البُعد عنه غيرُ متحققّة؛ إذ البُعد غيرُ محدّد حدّاً معيّناً لا يتجاوز عنه ما لم يكن محيطاً.

ـ و أمّا بالجسم الثاني فأيضاً غيرُ ممكن؛ لأنّ لكلّ واحدٍ منهما أطرافاً و جوانباً في

---

١. A: تحدد.
٢. A: محدوداً.
٣. A و هامش E: تقرير.

الجهات؛ و وقوعُ الجسم الثاني علىٰ محاذاةِ بعضٍ منها ليس بأولىٰ من وقوعِه علىٰ محاذاةِ البعض الآخر؛ لأنّ محاذاته بالنسبة إلىٰ كلّ جانبٍ جائزةٌ بحسب العقل؛ فلو امتنع بالنسبة إلى البعض فإنّما يكون ذلك لمانعٍ طبيعيّاً كان ذلك المانع أو خارجيّاً؛ و لابدّ و أن يكونَ لذلك المانعِ تأثيرٌ في تقريرِ الجهة ضرورةَ افتقارِ الجهتَين إلى المحاذاة المفتقره إلىٰ ذلك المانعِ؛ و ذلك المانعُ لابدّ و أن يكونَ جسمانيّاً؛ إذ نسبةُ المجرّدات التي لا وضعَ لها إلى الأجسام و أوضاعِها متساويةٌ؛ و إذا كان جسمانيّاً عاد الكلامُ في كيفيّةِ وضعِه من الجسمَين؛ فإنّ وضعَه في جانبٍ ليس بأولىٰ من وضعِه في جانبٍ آخر؛ فاختصاصُه بوضعِه لأمرٍ رابعٍ و يتسلسل.

قال:

فمن البيّنِ أنّ تقديرَ[1] الجهة و تحديدَها إنّما يتمّ بجسمٍ واحدٍ لكن ليس لأنّه علىٰ طبعِه[2] كيف اتّفق، بل من حيث هو بحالٍ[3] مّا موجبة لتحديدَين متقابلَين و ما لم‌يكن الجسم محيطاً يتحدّد[4] به القُرب و لم‌يتحدّد به[5] ما يقابله.

أقول:

لمّا بطل هذا القسمُ ثبت أنّ تحديدَ الجهة و تقريرَها إنّما يتمّ بجسمٍ واحدٍ لا من حيث هو واحدٌ و لا علىٰ أيّ وجهٍ يتّفق، بل علىٰ حالٍ يوجب تحدّدَ الجهتَين المتقابلتَين؛ و ذلك إنّما يمكن أن يكونَ محيطاً وإلاّ لم‌يتحدّد به إلّا جهةُ القُرب كما مرّ.

فإذن محدِّدُ الجهات جسمٌ واحدٌ محيطٌ بالأجسام ذوات الجهة.

قال:

إشارةٌ
[إلىٰ أنّ كلّ جسمٍ يصحّ أن يفارق موضعَه الطبيعيّ]
[يكون محدِّدُ موضعه الطبيعيّ غيره]

---

١. A: تقرير. ٢. E: طبيعة. ٣. A: ـ هو بحال.
٤. A: يحدد. ٥. A: ـ به.

[و أنّ ذلك الغير متقدّمٌ في ترتيب الوجود علىٰ ذلك الجسم]

كلُّ جسمٍ من شأنِه أن يفارقَ موضعَه الطبيعيَّ و يعاوده يكون موضعُه الطبيعيُّ متحدّدَ الجهة له لا به؛ لأنّه قديفارقه و يرجع إليه و هو في الحالتَين ذو جهةٍ؛ فيجب أن يكونَ تحدّدُ جهةِ موضعِه الطبيعيِّ بسببِ جسمٍ[1] غيره هو علّةٌ لِما هو قبل هذا المفارق أو معه فقط؛ فذلك الجسمُ له تقدّمٌ في رتبةِ الوجود علىٰ هذا بعلّيّةٍ أو علىٰ ضربٍ آخر.

أقول:

هذه إشارةٌ مشتملةٌ علىٰ بحثَين:

أحدهما: أنّ كلَّ جسمٍ يصحّ أن يفارقَ موضعَه الطبيعيَّ يكون محدِّدُ موضعِه الطبيعيّ غيرَه.

و الثاني: أنّ ذلك الغيرَ متقدّمٌ في ترتيب الوجود علىٰ ذلك الجسم.

أمّا الأوّل: فلأنّ كلّ جسمٍ يصحّ عليه أن يفارقَ موضعَه الطبيعيَّ و يعاوده تكون جهةُ موضعه الطبيعيّ متحدّدةً لأجل ذلك الجسم لتصحَّ حركتُه منه و إليه و لاتكون متحدّدةً بذلك الجسم؛ لأنّ ذلك الجسمَ قد يفارقه و يرجع إليه و هو إلى الموضع الطبيعيّ في الحالتَين ذو جهة؛ فتكون جهتُه متحدّدةً عند حصولِه فيه و عند زواله عنه؛ فلايكون هو محدِّدَها؛ فحينئذٍ يجب أن يكون تحدّدُ موضعِها الطبيعيّ بسببِ جسمٍ آخر غيره.

و أمّا الثاني ــ و هو أنّ ذلك الغيرَ متقدّمٌ ــ: فلأنّ الجسمَ المحدِّدَ جهة موضعه الطبيعيّ علّة لتلك الجهةِ؛ فيكون متقدّماً عليها؛ و الجهة إمّا قبل ذلك الجسمِ أو معه فقط، أي لاتكون متأخّرةً؛ لأنّ الجهةَ لاتتأخّر عمّا يكون بالذات ذات جهةٍ و المقدّم على المقدّمِ أو المع متقدّمٌ ضرورةً؛ فيكون المحدودُ متقدّماً علىٰ ذلك الجسمِ إمّا بالعلّيّةِ أو بوجهٍ آخر؛ و يجب أن يُعلمَ أنّ أقسامَ التقدّم خمسةٌ:

أحدها: التقدّم بالزمان، كتقدّمِ الأبِ على الإبن.

و الثاني: التقدّم بالرتبة إمّا وضعيّاً، كتقدّمِ الإمامِ على المأمومِ إذا ابتدأ من الإمام أو

---

١. E: + ما.

طبيعيّاً، كتقدّمِ الجنسِ على النوعِ إذا ابتدأ من الجنس أو تقدّمِ النوعِ على الجنس إذا ابتدأ من النوع.

و الثالث: التقدّم بالذات و يُقال له «التقدّم بالعلّيّة» أيضاً، كتقدّمِ العلّةِ التامّةِ على المعلولِ مثل حركةِ الإصبع مع حركةِ الخاتم.

الرابع: التقدّم بالطبع، كتقدّمِ الموقوف عليه الذي لا يجب وجودُ الموقوفِ عند وجودِه، كتقدّمِ الجزءِ على الكلِّ و الشرطِ على المشروطِ.

الخامس: التقدّم بالشرف، كتقدّمِ العالِم على الجاهل.

عُرِف الحصرُ بالاستقراء.

و قيل: تقدّمُ بعضِ أجزاءِ الزمان على البعضِ قسمٌ سادسٌ؛ و جاز /48A/ اندراجُه تحت التقدّم الزمانيّ؛ إذ المعنى به كونُ الشيء قبل آخر قبليّةً لا يجامع القبلَ معها مع البعد؛ و هذا أعمّ من أن يكونا زمانيّين أو غيرَهما أو أحدهما زمانيّاً؛ و لا يجوز تقدّمُ المحدِّدِ علىٰ ذلك الجسمِ بالعلّيّة؛ إذ الجسم لا يكون علّةً لجسمٍ آخر، كما يجيء بعد ذلك؛ و لا بالزمان وإلاّ لَوقع الخلأُ؛ و لا مدخلَ للتقدّمِ الرتبيِّ و الشرفيِّ في التقدّمِ الوجوديِّ؛ فتعيّن التقدّمُ بالطبع.

و لَمّا لم يبيّن الشيخُ في ما سلف امتناعَ كونِ الجسم علّةً لجسمٍ آخر لم يجزمْ هـٰهنا بالقسم الثاني؛ و جاز أيضاً أن يكونَ المحدِّدُ علّةً لذي الجهة من حيث إنّه ذو جهةٍ لا من حيث إنّه جسمٌ؛ فلذلك لم يجزمْ.

قال:

تذنيبٌ

[في ساير أحوال محدِّد الجهات]

فيجب أن يكونُ الجسمُ المحدِّدُ للجهات إمّا على الإطلاق محيطاً ليس له موضعٌ يكون فيه و إن كان له وضعٌ بالقياس إلىٰ غيرِه؛ و إن كان ليس محيطاً على الإطلاق؛ فيكون له موضعٌ لا يفارقه.

أقول:

لمّا ثبت أنّ كلَّ جسمٍ يصحّ عليه أن يفارقَ موضعَه الطبيعيَّ لا يكون هو محدِّدَ جهةٍ

موضعِه الطبيعيِّ يلزم أن يكونَ المحدِّدُ الأوّلُ ممتنعَ الزوال عن موضعِه الطبيعيِّ و حينئذٍ يلزم أن يكونَ محدِّدُ الجهات علىٰ أحد الوجهَين:

أحدهما: أن لا يكون له موضعٌ طبيعيٌّ لتصحَّ مفارقتُه عنه.

الثاني: أنّه و إن كان له موضعٌ طبيعيٌّ لكن تمتنع مفارقتُه عنه.

أمّا الأوّل: فبأن يكونَ محيطاً بجميعَ الأجسام على الاطلاق، أي لا يكون محاطاً بغيرِه؛ لأنّه حينئذٍ لا يكون له موضعٌ؛ إذ الموضع مرادفٌ للمكان و هو السطح الباطن من الجسم الحاويّ المماسّ لظاهرِ سطحِ المحويّ و إن كان له حيّزٌ و ما يشغله الشيءُ و وضعٌ و هو هيئةٌ تعرض للجسم بسببِ نسبةٍ بعض أجزائِه إلى البعض و إلىٰ أشياء غيرِه من ذوات الوضع، إمّا خارجة عنه أو داخلة فيه.

و أمّا الثاني: فبأن يكونَ محيطاً بذوات الجهةِ و محاطاً بغيرِه؛ و حينئذٍ يكون له موضعٌ لا يفارقه وضعٌ مّاً.

قال:

و لعلّه لا يكون المحدِّدُ الأوّلُ إلّا القسم الأوّل؛ فإن كان للقسم الثاني وجودٌ فيتحدّد[1] بالأوّل موضعه و يتحدّد[2] به موضع الثاني و وضعه ثمّ يتحدّد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة.

أقول:

يعني لعلّ المحدِّد الأوّل ـ أي الذي لم يتحدّد جهة قبله ـ لا يكون إلّا المحيط المطلق لِما مّر قبل [من] أنّ المحيطَ وحده كافٍ في تحديدِ الجهتَين بمحيطِه و مركزِه و أنّ المحاطَ به داخل في هذا التأثير بالعرض.

ثمّ إن كان للقسم الثاني وجودٌ، أي يكون المحدِّدُ الأوّلُ محاطاً بغيرِه؛ فيتحدّدُ بالأوّلِ وضعُ الأوّل؛ إذ لا يكون وضعُه بحسبِ الأشياء الخارجة حتّىٰ يتحدّدَ بها، بل بحسبِ أجزائَه؛ فيتحدّد وضعُه به و يتحدّد بالأوّل أيضاً موضعُ الثاني و وضعُه؛ لأنّ وضعَه بحسبِ

١. E: يتحدّد.　　٢. E: فيتحدّد.

الأشياءِ الخارجةِ إنّما يتحدّد بالأوّل ثمّ يتحدّد بالثاني جهاتُ الحركات المستقيمة.

و لعلّ الشيخ إنّما أجرى الكلامَ هٰهنا علىٰ سبيلِ التشكيك بناءاً على الاحتمالِ الذي ذكرنا[ه] في أوّلِ هذا النمطِ من جوازِ [كونِ] المُحاطِ محدِّداً أوّلاً؛ و الشارحون طوّلوا هٰهنا.

هذا هو معنى كلامِ الشيخِ علىٰ هذه القرائةِ و هي الأصحُّ و الأوفقُ بكلامِ الشيخ؛ و أمّا إذا قوى؛ فيتحدّد بالأوّل موضعُ الثاني و يتحدّد بالثاني منه و وضعه و هو الثالث من الأوّل، ثمّ يتحدّد بعد ذلك جهاتُ الحركات المستقيمة لكن يلزم حينئذٍ أن لا يكون الثاني محدِّدَ جهاتِ الحركات المستقيمة، بل الثالث أو غيره؛ و ذلك خلافُ المقدّر؛ و قرأ بعضُ الشارحين: «فإن كان للقسم الثاني وجودٌ يتحدّد بالأوّل موضعه؛ فيتحدّد [به] في موضع الثاني»؛ و قال: إنّ قوله «يتحدّد بالأوّل» قيدٌ للمقدَّم و هو قولُه: «فإن كان للقسم الثاني وجودٌ» ليكونَ تنبيهاً علىٰ أنّ وجودَه لا يكون إلّا كذلك.

و قوله: «فيتحدّد» مكرّرٌ.

قال: «الشرطيّة» و فيه نوعٌ من التكليف.

قال:

و يكون الأوّل إنّما يخلق به أن يكونَ متقدّماً في رتبة الإبداع و يكونَ متشابه نسبة وضع ما يفرض له أجزاء؛ فيكون مستديراً.

أقول:

قد مرّ أقسامُ التقدّم في الفصل السابق و خليق بالمحيط على الإطلاق أن يكونَ متقدّماً علىٰ سايرِ الأجسام في ترتيبِ الإبداع؛ و هو تأسيسُ الشيء لا عن شيءٍ بأن يكونَ الوسائطُ بينه و بين الواجب جلّ ذكره أقل ممّا بين ساير الأجسام و بينه؛ و هو مندرجٌ تحت التقدّم بالرتبة الطبيعيّ و امتناع تقدّمِه بالعلّيّةِ و الزمانِ قد عُلم من الفصل السابق.

و يجب أن يكونَ المحدِّدُ مستديراً؛ إذ يجب تشابهُ الأجزاء المفترضة له بالوضع بحيث يكون نسبةُ كلِّ جزءٍ إلى المركز كنسبةِ الجزءِ الآخرِ إليه؛ وإلاّ لكان اختصاصُ جزءٍ معيّنٍ عن المركز لأمرٍ آخر؛ و نعود الكلامَ في اختصاصِه بذلك الجزءِ كما قلنا في المحدِّدين و يتسلسل.

‹المسألة الثانية ›

‹في الجسم البسيط و ما يتبعه ›

قال:

إشارةٌ

[إلى الجسم البسيط و أحواله]

الجسمُ البسيطُ هو الذي طبيعتُه واحدةٌ ليس فيه تركيبُ قُوىٰ و طبائع؛ و الطبيعةُ الواحدةُ تقتضي من الأشكال و الأمكنة و ساير ما لابدّ للجسم أن يلزمَه واحداً غير مختلف؛ فالجسم البسيط لايقتضي إلّا شيئاً غيرَ مختلف.

أقول:

هذا الفصل يستدعي تحقيقَ الطبيعةِ و القوّةِ؛ فنقول: كلُّ حالٍ يصدر عنه الأثرُ في محلِّه إمّا أن يكونَ له شعورٌ بما يصدر عنه أو لا؛ و على التقديرَين إمّا أن يكونَ الصادرُ عنه علىٰ نهجٍ واحدٍ أو لا.

و الأوّل: هو النفسُ الفلكيّةُ المستدعيةُ لحركاتِ الفلكيّات؛

و الثاني: النفسُ الحيوانيّةُ المعطِيةُ أفعالَ الحيوان المسمّاة عند البعض بـ«القدرة»؛

و الثالث: الطبيعةُ المقتضيةُ للحركاتِ و السكناتِ الغيرِ الإراديةِ، كما للحجر في نزولِه و وقوفِه عند المركز؛

و الرابع: النفسُ النباتيّةُ الموجِبةُ لحركاتِ النباتِ من التوريقِ و التشعيبِ و التطويلِ و التعريضِ.

و ذكر الشيخُ في تعريفِ الطبيعة «أنّها مبدأٌ أوّلٌ بالذات لحركةِ ما هو فيه و سكونه بالذات»[1] و قال في *الشفاء*: /48B/ «المراد بالمبدأ العلّةُ الفاعليّةُ و بالأوّل القريب احترازاً عن النفوس الأرضيّة؛ فإنّها تكون مبادئ لحركات ما هي فيه كالنفس النامية مثلاً للإنماء إلاّ أنّها تفعل بوساطةِ الطبائع و الكيفيّات؛ و توسّطُ الميلِ بين الطبيعةِ و الحركةِ لايخرجه

---

۱. *رسائل ابن سينا*، ص ۹۷.

عن الأوّلية؛ لأنّها بمنزلةِ الآلة؛ و يريد بـ«بالذات» أنّ تحريكَها لا يكون عن تسخيرِ قاسرٍ إيّاها، بل بذاتها؛ و بـ«الحركة و السكون» التغيير و الثبات في أيِّ مقولةٍ وقعا من الأين و الوضع و الكيف و الكمّ؛ و هي وحدها لا تكون علّةً للحركةِ و السكونِ معاً، بل مع انضياف شرطَين عدمِ الحالة الملائمة و وجودِها.»[1]

و يحترز بقولِه: «ما هو فيه» عن المبادئِ الصناعيّةِ و القسريّةِ؛ فإنّها لا تكون مبادئ لحركةِ ما فيه و بـ«بالذات» عن الحركةِ القسريّةِ و العرضيّةِ.

و زاد بعضُهم في هذا التعريفِ قولَهم «لا بالعرض»؛ و قال الشيخُ: «إنّما قيل ذلك لتخرجَ الحركة بالعرض كحركةِ جالسِ السفينة»[2]؛ و لا يخفىٰ على المحصّل أنّ قولَهم «بالذات» مغنٍ عن هذا القيد؛ و الطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبعَ الذي يعمُّ جميعَ الأجسام و هو الحالُّ الذي يصدر عنه الأثرُ في محلِّه سواء كان بالإرادةِ أو غيرِها؛ فحينئذٍ تعمُّ الطبيعةُ بهذا المعنى الفلكَ و غيرَه من الأجسام؛ و زيد في هذا التعريفِ قولهم «علىٰ نهجٍ واحدٍ من غير إرادةٍ» و حينئذٍ يختصّ بالعنصريّات؛ و ربّما كانتْ طبيعةُ الشيءِ نفسَ صورتِه، كما في البسائط؛ فإنّ طبيعةَ الماء هي بعينها صورتُه النوعيّةُ لكنّها باعتبارِ كونِها مبدءاً للآثار كالرطوبة و البرودة طبيعةٌ و باعتبارِ كونِها مقوِّماً صورةٌ؛ و قد تكون غيرها، كما في المركّبات.

و الماهيّةُ قد تُستعمل على القُوىٰ كالإنسان مثلاً؛ فإنّه يتضمّن قُوى طبيعيّةً و نفسانيّةً نباتيّةً و حيوانيّةً و ناطقيّةً.

و أمّا القوّة فقد مرّ أنّها مبدأُ التغيّرِ من شيءٍ في غيره من حيث هو غيرُه.

و إذا عرفتَ ذلك فنقول: الجسمُ إمّا بسيطٌ و هو الذي تكون طبيعتُه واحدةً ليس فيه تركيبُ قُوى و طبائع أي لا يكون مركّباً من أشياء مختلفة لكلٍّ منها طبيعةٌ و قوّةٌ أُخرىٰ.

و قوله: «و ليس فيه تركيبُ قوى و طبائع» تأكيدٌ و توضيحٌ لقولِه «تكون طبيعتُه واحدةً» و الطبيعة الواحدة تقتضي من الأين و الوضع و الشكل و الكيف من كلٍّ منها شيئاً

---

١. راجع: *شرح الإشارات و التنبيهات مع المحاكمات*، ج ٢، ص ١٩٢.

٢. راجع: *الشفاء*، (الطبيعيّات)، ج ٢، فنّ السماع الطبيعيّ، ص ٣٢.

واحداً إلّا لمانعٍ يمنعها؛ فيلزم أن لايقتضي الجسمُ البسيطُ إلاّ شيئاً لا يختلف.

فإن قلتَ: لانسلّم ذلك؛ لجوازِ أن تكونَ في البسيطِ قوّةٌ حيوانيّةٌ؛ فيختلف أحوالُه.

قلتُ: ستعلم من بعد أنّ القوّة الحيوانيّة لايحصل إلّا في المركّب.

و لْنختمْ هذا الفصلَ بما يناسبه؛ فنقول: لفظُ «البسيط» يُطلق علىٰ ثلاثة معانٍ:

[١.] ما لايكون له جزءٌ؛

[٢.] و ما لاتكون له أجزاءٌ مختلفةُ الطبائع؛

[٣.] و ما يكون جزؤه كالكلّ في الاسم و الحدّ.

و لفظُ «الجزء» في هذه الثلاثة يمكن صرفُه إلى الجزء الماهويّ و إلى الجزء المقداريّ؛ فكلٌّ منها يصير بحسبِ العقلِ ثلاثةً؛ و كذلك المركّب.

أمّا الأوّل: فإمّا أن لايكون له جزءٌ أصلاً ـ لا الماهويّ و لا المقداريّ ـ كالبارئ تعالىٰ أو لايكون له الماهويُّ فقط كالكمّ مثلاً أو المقداريُّ فقط كالنقطة عند مَن يجعلها من الكيف؛ فإنّها حينئذٍ تكون مركّبةً من الجنس و الفصل.

و أمّا الثاني: فإمّا أن لايكون له اختلافُ الأجزاء ـ لا الماهويّ و لا المقداريّ ـ كالبارئ تعالىٰ؛ و بهذا المعنى لايكون شيءٌ من الأجسام بسيطاً أو لايكون المقداريّ فقط مختلفاً كاللحم و العظم و السواد و العناصر؛ و القسم الذي يكون الماهويّ غير مختلف فكأنّه غير موجود.

و أمّا الثالث: فلعلّه لايكون منه إلاّ قسمٌ واحدٌ و هو الذي يكون المقداريّ مثل الكلّ كاللحم و السواد و العناصر؛ و لايكون الأفلاك ـ بهذا المعنى ـ بسيطاً.

و لايخفى النسب بين الأقسام عند المحصّل.

قال:

إشارةٌ
[إلىٰ أنّ فى الجسم طبيعةً تقتضي موضعاً و شكلاً]
[و أنّ الوضع بالطبع مختلف و الشكل متشابه]

إنّك لتعلم أنّ الجسم إذا خُلّي و طباعَه و لم‌يعرض له من خارجٍ تأثيرٌ غريبٌ

لم‌يكن له بدٌّ من وضعٍ[1] معيّنٍ و شكلٍ معيّنٍ؛ فإذن في طباعِه مبدأُ استيجابِ ذلك.

أقول:

الجسم إذا ترك بطبعه و لم‌يعرض له تأثيرٌ غريبٌ من خارجٍ؛ فإنّه يجب له وضعٌ معيّنٌ و شكلٌ معيّنٌ؛ و كلّما كان كذلك كان باقتضاءِ طبعِه؛ لأنّ ذلك لا يكون من خارجيٍّ؛ إذ التقديرُ خلوُّه عن التأثيرات الخارجيّة؛ فيكون من طبعِه وإلّا يلزم الترجيحُ بلامرجِّحٍ.

و يريد بـ«الوضع» هيئةً تعرض الجسمَ بواسطةِ نسبةِ بعضِ الأجزاء إلى البعض و إلى الأمورِ المغائرةِ له.

و إنّما قلنا «الطباع» و لم‌نقل «الطبيعة» لتدخلَ الأجسامُ الفلكيّةُ؛ لأنّ «الطباعَ» مرادفٌ للطبع و هو يعمُّ جميعَ الأجسام كما مرّ في الفصل السابق.

و إنّما قال «الوضع» و لم‌يقل «الموضع» ليدخلَ فيه جميعُ الأجسام من المحدِّد و غيرِه.

و إنّما قال «مبدأ استيجاب ذلك» و لم‌يقل «مبدأ ذلك» أو «مبدأ وجود ذلك»؛ إذ مقتضى الطباعِ قد ينفكّ عنه بالقاسرِ؛ فلا يكون الطباعُ موجِباً له، بل مستوجباً؛ و يمكن أن يستدلَّ بهذا البرهانِ علىٰ [أنّ] أحد طرفَي الممكنِ أولىٰ به.

قال:

و للبسيطِ مكانٌ واحدٌ يقتضيه طبعُه؛ و للمركّب ما يقتضيه الغالبُ فيه إمّا مطلقاً و إمّا بحسبِ مكانِه أو ما اتّفق وجودُه فيه إذا استوت[2] المجاذباتُ عنه؛ فكلُّ جسمٍ له مكانٌ واحدٌ.

أقول:

لمّا بيّن على الإجمال أنّ لكلِّ جسمٍ موضعاً و شكلاً أراد أن يفصّلَ هٰهنا قيداً بالموضع.

---

١. E: موضع.

٢. E: تساوت.

و قد عرفتَ ممّا مرّ أنّ الجسمَ إمّا مركّبٌ و إمّا بسيطٌ؛ و تعلم الآن أنّ لكلٍّ منهما مكاناً واحداً فقط.

أمّا البسيط: فلأنّه لايقتضي إلّا مكاناً واحداً ـ كما مّر ـ و يكون مكانُ أجزائِه آخرَ إمكانِه.

و أمّا المركّب: فمكانُه مكانُ البسائط؛ إذ التركيبُ لايقتضي زيادةً في الأجسام حتّىٰ يقتضيَ مكاناً زائداً علىٰ مكانِ البسائط؛ فإن كان أحدُ أجزائِه غالباً على الباقي إمّا مطلقاً أي بحسب الذات أو يكون غالباً بحسب مكانِه و إن كان مساوياً أو مرجوحاً بحسب الذات يكون مكانُه مكانَ ذلك الغالبِ و الغالبُ بحسب المكان هو ما يكون مكانُه علىٰ وجهٍ يقتضي انجذابَ المركّب عند خروجِه عنه، كما إذا كانت الأجزاءُ مثلاً متساويةً؛ فإن وقع التركيبُ في أحدِ جزئَي الحقيقيّ يكون الهواءُ غالباً بحسب مكانِه؛ إذ يستقرّ فيه؛ لأنّه إن حصل في حيّزِ النار فينجذب إلىٰ حيّزِ الهواء؛ لأنّ الثلاثةَ /49A/ الباقيةَ أقوىٰ من النار؛ و يقف فيه؛ إذ لو انجذب إلىٰ حيّزِ الماء يلزم الترجيحُ بلامرجِّحٍ، بل ترجيحُ المرجوح؛ لأنّ الهواءَ يصير راجحاً لحصولِه في حيّزِه.

و عُلم من ذلك أنّ الهواء إذا كان موجوداً بحسب الذات بقدرِ رجحانِه في حيّزِه يقف المركّبُ أيضاً في حيّزِه؛ فعُلم أنّ رجحانَ الجزئين حيّزهما في جهةٍ واحدةٍ لايوجب انجذابَ المركّب إليهما كما زعم الشارحون؛ و لو حصل المركّبُ في حيّزِ الأرض ينجذب إلىٰ حيّزِ الماء كما مّر؛ فحينئذ يكون الهواءُ راجحاً بحسب موضعِه في الأوّل و الماءُ في الثاني؛ و إن لم يكن شيءٌ من الأجزاء غالباً ـ لا بالذات و لا بالمكان ـ يكون مكانُ المركّب ما اتّفق فيه التركيبُ لتساوي المحاذياتِ حينئذٍ؛ فعُلم أنّ لكلِّ جسمٍ مكاناً واحداً.

و في بعض النسخ «إذا تساوت المحاذياتُ عنه» يعني إذا تساوت الأجزاءُ التي وقع كلٌّ منها في محاذاةِ حيّزِها، كالمركّب من الأرض و النار إذا وقفت الأرضُ فوق و النار تحت و الزاوية الأولىٰ أحسن و أوفق.

قال:

و يجب أن يكونَ الشكلُ الذي يقتضيه البسيطُ مستديراً وإلّا لاختلفت

هيئتُه في مادّةٍ واحدةٍ[1] عن قوّةٍ واحدةٍ.

أقول:

لمّا فرغ عن بيانِ المكان شرع في الشكلِ و اقتصر على البسيط؛ إذ أشكالُ المركّبات غيرُ منضبطة؛ لأنّها تختلف اختلافَ طبائع الممكنات من النبات و الحيوان و المعادن؛ فقال: «يجب أن يكونَ البسيط مستديراً»؛ إذ لو كان مضلّعاً فيه حدّ ما هو سطح و ما هو خطّ و ما هو نقطة؛ فيلزم أن يكونَ مع كونِ المقتضي ـ و هو الطبيعة ـ و القابل ـ و هو البسيط ـ واحداً اختلافُ الأحوال؛ و ذلك محالٌ.

<المسألة الثالثة >

<في الميل الطبيعيّ و القسريّ للأجسام >

قال:

تنبيهٌ

[في إثبات الميل و بيان أحواله]

الجسم له في حالِ تحرّكِه ميلٌ يتحرّك به و يحسّ به الممانع و لم‌يتمكّن من المنع إلّا في ما يضعف ذلك فيه.

أقول:

الجسمُ له في حالِ حركتِه ميلٌ يتحرّك به و هو آلةٌ للطبيعةِ في تحريكِها كما مرّ؛ و سمّاه المتكلّمون «اعتماداً»؛ و الدليلُ علىٰ وجودِه الحسُّ؛ لأنّ الحجر المسكن في الجوّ قسراً يحسّ الممانعُ ميلَه النازل؛ و قد لا يتمكّن من المنع إلّا إذا كان الميلُ ضعيفاً؛ و كذا يحسّ من الزِّقّ المنفوخ المسكن تحت الماء قسراً مدافعته و ميله الصاعد حتّىٰ لا يتمكّن من منعِه إذا كان قويّاً.

فعُلم من ذلك وجودُ الميل و كونُه قابلاً للشدّةِ و الضعفِ و كونُه غيرَ الحركة؛ إذ عند

---

۱. A: ـ واحدة.

القسر قد يوجد الميل و لا حركةَ و هو أيضاً غيرُ الطبيعة؛ إذ الطبيعة موجودةٌ عند التكوّنِ الطبيعيِّ و لا ميلَ.

قال:

و قد يكون من طباعِه و قد يحدث فيه من تأثيرِ غيرِه؛ فيبطل المنبعثُ عن طباعِه إلىٰ أن يزولَ؛ فيعود انبعاثُه إبطال[1] الحرارة العرضيّة التي يستحيل إليها الماءُ للبرودةِ المنبعثةِ عن طباعِه إلىٰ أن يزولَ.

أقول:

الميلُ قد يكون من طباعِ الجسم و قد يكون من القاسرِ.

أمّا الذي من طباعِه فينقسم:

[١.] إلىٰ ما تحدثه الطبيعةُ كالميلِ الصاعدِ في الجسم الخفيف و النازل في الثقيل؛

[٢.] و إلىٰ ما تحدثه النفسُ كميلِ النبات عند نُمُوِّه و ميلِ الحيوان عند اندفاعِه الإراديِّ إلىٰ جهةٍ.

و إنّما قال «الطباع» ولم يقل «الطبيعة» ليشملَ الطبيعيَّ و النفسانيَّ، لِما عرف من قبل [من] أنّ المراد بـ«الطباع» و «الطبع» الحالُ الذي يصدر عنه الأثرُ في محلِّه.

و أمّا الميل القسريّ فهو من قوّةٍ يستعيرها الجسمُ من القاسر كالميل الصاعد في الجسم الثقيل؛ و مهما عرض الميلُ القسريُّ بالقوّةِ القسريّةِ أبطل الميلَ الطبيعيَّ لامتناعِ اجتماعِ الميلَين المتضادَّين لكن تعارضها الطبيعةُ و تعاوقها العوائقُ الخارجيّةُ؛ و يأخذان معاً في إفنائِه قليلاً قليلاً إلىٰ أن تقاومَ الطبيعة تلك القوّة؛ فيبقي الجسمُ عديم الميل ثمّ تغلب الطبيعةُ؛ فيحدث ميلها؛ و يكون في الأوّل ضعيفاً لبقاءِ شيءٍ من القوّة القسريّة إلىٰ أن يزولَ الأوّلُ بالكلّيّة؛ فيشتدّ الميلُ الطبيعيُّ، كما في الحرارة العارضة للماءِ؛ فإنّها تبطل البرودةَ التي عن طباعِه، لامتناعِ اجتماعِ الضدَّين؛ فإذا زالتْ عادت البرودةُ المنبعثةُ عن طباعِه؛ فكذا في الميل القسريّ و الطبيعيّ.

---

١. هامش E: كإبطال.

قال:

و إنّما يكون الميلُ الطبيعيُّ لامحالةَ نحوَ جهةٍ يتوخّاها الطبعُ؛ فإذا كان الجسمُ الطبيعيُّ في حيّزِه الطبيعيّ لم‌يكن له و هو فيه ميلٌ؛ لأنّه[1] إنّما يميل بطبعِه إليه لا عنه.

أقول:

لا شكَّ [في] أنّ الميلَ الطبيعيَّ يكون إلىٰ جهةٍ يطلبها طبعُ الجسم؛ فإذا كان الجسمُ في حيّزِه الطبيعيّ لم‌يكن له حينئذٍ ميلٌ؛ إذ لو كان له [ميلٌ] فإمّا أن يكونَ إليه أو عنه؛ و الأوّل طلبُ الحاصل؛ و الثاني يوجب أن يكونَ الحيّزُ الواحدُ مطلوباً بالطبع و مهروباً بالطبع؛ و ذلك محالٌ.

قال:

و كلّما كان الميلُ الطبيعيُّ أقوىٰ كان أمنع لجسمِه عن قبولِ الميل القسريّ و كانت[2] الحركةُ بالميل القسريّ أفتر و أبطأ.

أقول:

قد عُلم ممّا مرّ أنّ الميلَ قابلٌ للشدّةِ و الضعفِ؛ و معلومٌ أنّ الميلَ الطبيعيَّ مانعٌ من الميل القسريّ و كلّما كان المانعُ أقوىٰ كان الممنوعُ أضعف؛ فكلّما كان الميل الطبيعيّ أقوىٰ كان أمنع لجسمِه عن قبولِ الميل القسريّ؛ فتكون الحركةُ القسريّةُ أبطأ؛ إذ الحركة بحسب الميلِ الموجِبِ لها.

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ أنّ الجسم القابل للحركة القسريّة لايخلو عن مبدأ]

الجسمُ الذي لا ميلَ فيه بالقوّة و لا بالفعل لايقبل ميلاً قسريّاً يتحرّك به؛ و

---

١. E: + لا محالة.

٢. هامش E: فكانت.

بالجملة لايتحرّك قسراً و إلّا فلْيتحرّك قسراً في زمانٍ مّا مسافةً مّا؛ و ليتحرّكَ مثلاً[1] في تلك المسافةِ جسمٌ[2] آخر فيه ميلٌ مّا و ممانعة؛ فتبيّن[3] أنّه يحرّكها[4] في زمانٍ أطول.

و لْيكُن ميلٌ أضعف من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك الزمانِ عن[5] ذلك المحرِّك مسافةً نسبتها إلى المسافة الأولىٰ نسبةُ زمان ذي الميل الأوّل و عديم الميل؛ فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرّك /49B/ بالقسر مثل مسافتِه؛ فتكون حركتا مقسورين ذي ممانع فيه و غير ذي ممانع فيه متساويتَي الأحوال في السرعة و البُطئ؛ و هذا محالٌ.

أقول:

الجسم الذي لا ميلَ فيه لا بالقوّة كما يكون للجسم في حيزّه و لا بالفعل كما يكون له خارج الحيّز لايقبل ميلاً قسريّاً يتحرّك به؛ لأنّه لو قبل يلزم أن يتحرّكَ قسراً؛ و الثاني باطلٌ؛ لأنّه لو تحرّك فلابدّ و أن تقع تلك الحركةُ في مسافةٍ و زمانٍ؛ فلو تحرّك بذلك القسر بعينه ذو ميلٍ في تلك المسافة بعينها لتحرّكِها في زمانٍ أطول لمعاوقةِ الميل الطبيعيّ؛ و لابدّ و أن تكونَ بين الزمانَين نسبةٌ مّا.

و لمّا عُلم من الأبحاث السالفة أنّ الميل قابلٌ للشدّة و الضعف؛ فيمكن أن يوجدَ جسمٌ ذو ميلٍ ميله أضعف من ذلك الميل علىٰ حدٍّ لو تحرّك بذلك القسرِ بعينِه في الزمان الأطول تكون نسبةُ مسافةِ حركته إلى المسافة الأولىٰ كنسبةِ زمانِ حركةِ ذي الميل إلىٰ زمانِ حركةِ عديمِ الميل؛ لأنّ زيادة المسافة تكون بحسب نقصان الميل؛ فلو حرّكه القاسرُ بذلك القسر في مثل زمان عديم الميل يلزم أن يتحرّكَ مسافةً مثل مسافةِ عديم الميل؛ فتكون الحركة مع العائق كالحركة لا مع العائق و يكون محالاً.

و لقائلٍ أن يقولَ: لانسلّم إمكانَ وجودِ جسمٍ ذي ميلٍ لو تحرّك بذلك القسرِ في الزمان الأطول تكون نسبةُ مسافةِ حركتِه إلى المسافة الأولىٰ كنسبةِ الزمان إلى الزمان، بل ذلك

---

١. A: مثلها.　٢. A: ـ جسم.　٣. A: فبيّن.
٤. A: يتحرّكها.　٥. هامش E: غير.

ممتنعٌ؛ لأنّه لو تحرّك عديمُ الميل بذلك القسرِ في الزمان الأطول يكون نسبةُ مسافةِ حركتِه إلى المسافة الأولىٰ كنسبةِ الزمان إلى الزمان ضرورةً؛ فيمتنع أن يوجدَ ذو ميلٍ يكون حالُه أيضاً كذلك وإلاّ لَما كان الميلُ الطبيعيُّ عائقاً.

و الحقّ أنّه عُلم بالاستقراء أنّ ما لا ميلَ فيه كقُطنةٍ أو ريشةٍ لا يقبل الميلَ المحرِّك قسراً؛ و الفقه فيه أنّ الشيء إنّما يتأثّر عن القاسرِ إذا كانتْ له مقاومةٌ مّا مع القاسر. أمّا إذا لم يكن فلا يتأثّر، كما في العِهْن المنفوش إذا ضُرب بالسيفِ؛ فإنّه لا يتأثّر.

قال:

تذكيرٌ

[في نفي الزمان الذي لا ينقسم]

يجب أن تتذكّر هٰهنا أنّه ليس زمانٌ ينقسم حتّىٰ يجوّز أن تقعَ فيه حركةٌ مّا لا ميلَ له و لا تكون له نسبةٌ إلىٰ زمانِ حركةِ ذي ميلٍ.

أقول:

هذا جوابُ سؤالٍ و هو أن يُقالَ: لا نسلّم أنّ حركةَ عديمِ الميل تقع في زمانٍ تكون له نسبةٌ إلىٰ زمانِ حركةِ ذي الميل و إنّما يكون كذلك أن لو كان ذلك الزمانُ منقسماً؛ فإنّ ما لا ينقسم لا تكون له نسبةٌ إلىٰ ما ينقسم؛ فلْيتذكّرْ هٰهنا.

قال:

وهمٌ و تنبيهٌ

[في ردّ الشكّ على اقتضاء الجسمِ الموضعَ]

و لعلّك تقول: إنّ الجسمَ ليس يلزم أن يكونَ له موضعٌ أو وضعٌ و لا شكلٌ من ذاتِه، بل يجوز أن يكونَ جسمٌ من الأجسام اتّفق له في ابتداءِ حدوثِه من مُحدِثِه أو اتّفق له من أسبابٍ خارجةٍ لا يتعرّى من تعاورِها إيّاه وضع أو

شكل صارا[1] أولىٰ به، كما يعرض لكلِّ مدرةٍ أن يصيرَ مكانُها مختصّاً بطباعِها دون مكانِ الأُخرىٰ بسبب غير ذاتها و إن كان بمعونةٍ من ذاتها ثمّ لاتنفكّ مع اختلاف أحوالِها عن مكانٍ طبيعيٍّ جزئيٍّ يختصّ بها لا استحقاقاً[2] فكذلك في ما نحن فيه المكان مطلقاً و إن لم‌يكن طبيعيّاً لاينفكّ عنه و إن لم‌يكن استحقاقاً مطلقاً و كذلك الكلام في الشكل.

أقول:

هذا سؤالٌ أورده علىٰ ما مرّ [من] «أنّ الجسمَ يقتضي بالطبع موضعاً و شكلاً معيّناً» و إنّما أخّره إلىٰ هٰهنا ليذكر ما يتعلّق بالأمور الطبيعيّة معاً؛ فإذا فرغ من ذلك عاد إلىٰ ذكرِ ما يرد على الحكم الأوّل.

و تقريرُه أن يُقالَ: لانسلّم أنّ الجسمَ لو فُرض حالَ وجودِه خالياً عن التأثيرات القريبة لكان وضعُه و شكلُه من ذاته. لِمَ لايجوز أن يعرضَه وضعُه و شكلُه في ابتداءِ حدوثِه إمّا من مُحدِثه أو من أسبابٍ خارجةٍ لايتعرّى الجسمُ عنها من أوضاع و أشكال سابقة و غيرها؟! فيصير ذلك الشكلُ و الوضعُ أولىٰ به بعد الحصولِ للضرورةِ اللاحقةِ بشرطِ المحمول، كما يعرض لكلِّ مدرةٍ أن يصيرَ مكانُها مختصّاً بها دون مكانِ مدرةٍ أُخرىٰ بسبب غير ذاتها إمّا من مُحدِثها و هو ما يوجب انفصالَها عن الأرض أو غيره و ذلك كثيرٌ و إن كان ذلك بمعونةٍ من ذاتِها؛ لأنّ طبعَها يقتضي الحصولَ في جزءٍ من مكان كلّيّة الأرض ثمّ من اختلافِ أحوالِها بأن ينقلَ من ذلك المكان لاينفكّ عن مكانٍ طبيعيٍّ جزئيٍّ يختصّ بها مع أنّها لذاتها لاتستحقّ شيئاً من تلك الأمكنة؛ و إذا صار عدمُ الاستحقاق في الأمكنة الطبيعيّة جاز أيضاً مثلُه في مطلقِ المكان و إن لم‌يكن طبيعيّاً بأن لاينفكَّ عنه مع أنّه لايستحقّه.

قال:

لكنّك يجب أن تعلمَ أوّلاً أنّ كلَّ شيءٍ فقد يمكن فرضُه مبرّءاً عن اللواحق[3]

---

١. E: صار. ٢. E: + مطلقاً. ٣. E: + الغريبة.

الغير المقوِّمة لماهيّته أو وجودِه؛ فافرُضْ[١] كلَّ جسمٍ كذلك و انظُرْ هل يلزمه وضعٌ و شكلٌ؟ و أمّا المحدث فإنّه لن يخصّ ذات الجسم عند الحدوث بمكانٍ دون مكانٍ إلّا لاستحقاقٍ بوجهٍ مّا من طبيعةٍ أو لداعٍ مخصِّصٍ أو اتّفاقٍ؛ فإن كان لاستحقاقٍ فذلك ذلك؛ و إن كان لداعٍ غريبٍ غير الاستحقاق فهو[٢] أحدُ اللواحق الغير المقوِّمة و قد نفضناها[٣] عن الجسم؛ و إن كان اتّفاقاً فالاتّفاق لاحقٌ غريبٌ؛ و ستعلم أنّ الاتّفاقَ يستند[٤] إلىٰ أسبابٍ غريبةٍ.

أقول:

هذا جوابُ السؤال المذكور.

و تقريرُه أن يُقالَ: نعني بخلوِّ الجسمِ عن اللواحقِ الغريبةِ الغيرَ المقومّة للماهيّةِ ـ أي الذاتيّات ـ و الوجود ـ أي علّة الوجود ـ؛ إذ يمكن فرضُ خلوِّ كلِّ ماهيّةٍ عنها؛ فإذا فرضنا خلوَّ الجسمِ عنها علمنا بالضرورة أنّه لابدّ له من وضعٍ و شكلٍ معيَّنَين؛ فعلمنا من ذلك أنّه لا مدخلَ للأسباب الخارجيّة في تعيينِ الوضع و الشكل؛ فحينئذٍ إمّا أن يكونَ ذلك لذات الجسم و هو المطلوب أو لمُحدِثه و ذلك أيضاً يستلزم المطلوبَ؛ لأنّ المُحدِث لا يخصّص ذاتَ الجسم عند /50A/ الحدوث بمكانٍ دون آخر إلّا لأحدِ الأمور الثلاثة و هو إمّا استحقاقُ ذلك الجسمِ ذلك المكانَ أو لداعٍ مخصِّصٍ من إرادةٍ أو مصلحةِ ذلك الجسم أو ترتيبٍ و نظامٍ أو لاتّفاقٍ؛ و الحصر ظاهرٌ.

فإن كان الأوّل فهو المطلوب؛

و إن كان لداعٍ فهو أحدُ اللواحق الغريبة الغير المقوِّمة للماهيّةِ و الوجودِ؛ و قد جرّدناه عنها؛

و إن كان الثالث فهو أيضاً لاحقٌ غريبٌ كما يجيء [من] أنّ الاتّفاقَ يستند إلىٰ أسبابٍ غريبةٍ يندر وجودُها.

---

١. A: فان فرض. ٢. A: فهذا. ٣. هامش E: رفضناها.
٤. A: يشتد.

و ذكر بعضُ الشارحين أنّه إنّما خصّ بالذكر دون الأسباب الخارجيّة، لإمكانِ أن يقعَ التمسّكُ به أكثر؛ و هذا دالٌّ علىٰ شوقِهم.

<المسألة الرابعة >

<في أنّ الجسم المحدِّد للجهات فيه ميلٌ مستديرٌ >

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ وجود ميل طبيعيّ في الجسم]

الجسم إذا وُجد علىٰ حالٍ غيرِ واجبةٍ من طباعِه؛ فحصولُه عليها من الأمور الإمكانيّة و لعللٍ جاعلةٍ؛ و يقبل التبديلَ فيها من طباعِه إلّا لمـانعٍ؛ و إذا كانتْ هذه الحالُ في الموضعِ و الوضعِ أمكن الانتقالُ عنها بحسب اعتبارِ الطبعِ؛ فكان فيه ميلٌ.

أقول:

هذه إشارةٌ إلىٰ مقدّمةٍ كلّيّةٍ مفيدةٍ في نفسِها و هي مع ذلك مقدّمةٌ لِما يتلوها.

و تقريرُها أن يُقالَ: كلُّ حالةٍ تعرض للجسم فهي لايخلو من أن تكونَ واجبةً بحسب طبعِه أو لا. فإن كانتْ واجبةً لايحتاج الجسمُ في حصولِها إلىٰ عللٍ جاعلةٍ و لا يـمكن زوالُها؛ و إن لم تكن واجبةً بحسب طباعِه كانتْ ممكنةً بحسب طباعِه و يكون حصولُها للجسمِ بعللٍ فاعليّةٍ؛ و كلُّ ما هو كذلك فهو ممكنُ الزوال منه بحسب طباعِه إلّا لمانعٍ يمنع الزوالَ؛ فإذا كان الجسمُ علىٰ غير وضعِه الطبيعيّ و في غيرِ موضعِه الطبيعيّ أمكن انتقالُه عنه بحسب طباعِه؛ و الانتقالُ إنّما يكون بالحركة؛ و قد بيّنّا قبل أنّ الحركةَ لابدّ لها من ميلٍ؛ فيكون في ذلك الجسمِ ميلٌ طبيعيٌّ و هو المطلوب.

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ ميل مستدير في الجسم المحدِّد للجهات]

الجسمُ المحدِّدُ للجهات ليس بعضُ أجزائِه التي تُفرض أولىٰ بما هو عليه من الوضع و المحاذاة من بعضٍ؛ فلايكون شيءٌ من ذلك واجباً لشيءٍ منها؛ فهي لعلّةٍ؛ و النقلةُ عنها جائزةٌ؛ فالميلُ في طباعِها واجبٌ و ذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدّلِ الوضعِ دون الموضع؛ و ذلك على الاستدارة؛ ففيه ميلٌ مستديرٌ.

أقول:

يريد إثباتَ الميل المستدير في محدِّد الجهات.

و تحريرُه أن يُقالَ: الجسمُ المحدِّدُ للجهات ليس بعضُ أجزائِه التي تُفرض أولىٰ بما هو عليه من الوضعِ و المحاذاةِ من بعضٍ؛ لكونه بسيطاً؛ و إذا كان كذلك فلايكون شيءٌ من ذلك واجباً لشيءٍ منها؛ فهي لعلّةٍ؛ و النقلةُ عنها جائزةٌ؛ فالميلُ في طباعِها واجبٌ، كما في المقدّمة؛ و ذلك الميلُ يكون بحسب ما يجوز فيها من تبدلِّ الوضعِ دون تبدلِّ الموضعِ؛ لِما مرّ [من] أنّ المحدِّد يمتنع أن يتحرّكَ بالاستقامةِ؛ و تبدلّ الوضعِ دون تبدّلِ الموضعِ إنّما يكون بالاستدارةِ، ففي المحدِّد ميلٌ مستديرٌ.

و إنّما قلنا: «إنّه بسيطٌ»؛ لأنّه لو تركّب من مختلفاتِ الطبائع يلزم أن تكونَ الجهاتُ محدَّدةً بدون المحدِّد؛ لأنّ في كلٍّ من تلك الأجزاءِ يكون ميلٌ مستقيمٌ إلىٰ حيّزِه و الميلُ المستقيمُ إنّما يكون من جهةٍ إلىٰ أخرىٰ.

و اعترض الإمامُ هٰهنا و قال: «أنتم استدللتم بإمكانِ الحركةِ علىٰ وجودِ الميل؛ و إمكانُ حصولِ شيءٍ لشيءٍ لايوجب حصولَ مؤثِّره فيه؛ فإنّ القُطنَ مثلاً قابلٌ للإحراق و لابدّ للإحراق من مُحرِقٍ و لايلزم من ذلك وجودُ المُحرِق فيه.»[1]

و الشارحون تحيّروا في جوابِ ذلك؛ و جوابُه أنّه لو لم يكن في طباعِ الجسم ميلٌ امتنع

---

١. *شرح الإشارات و التنبيهات*، ج ٢، ص ٣٤.

أن يكونَ له ميلٌ من طباعِه؛ إذ لا تنقلب الطبائعُ عن أحوالِها؛ و كلُّ ما امتنع له الميلُ الطبيعيُّ امتنع أن تكون له حركةٌ طباعيّةٌ؛ لأنّ الحركةَ مشروطةٌ بالميل ـ كما مرّ ـ فكما لم يكن في طباعِ الجسم ميلٌ امتنع أن تكونَ له حركةٌ طبيعيّةٌ؛ و ينعكس إلىٰ قولِنا: «كلّ ما أمكنتْ له الحركةُ الطباعيّةُ لابدّ له من ميلٍ طبيعيٍّ»؛ و هو المطلوب.

قال:

تنبيهٌ

[في كيفيّةِ تبدّلِ الوضع على المحدّد]

و أنت تعلم أنّ هذا التبدّلَ الممكنَ ليس يكون بحسب نسبةِ[1] تبدّلِ حالِ الأجزاءِ بعضها عن بعضٍ، بل بحسب نسبةٍ إمّا إلىٰ شيءٍ من خارجٍ و إمّا إلىٰ شيءٍ من داخلٍ؛ و إذا كان ذلك الجسمُ أوّلاً ليس ممّا يتحدّد جهتُه و وضعُه بمُحدِّدٍ من خارج محيط بقي أن يكونَ بحسب جسمٍ من داخلٍ.

أقول:

لمّا بيّن أنّ تبدّلَ الوضعِ على المحدِّدِ ممكنٌ أراد أن يبيّنَ كيفيّةَ تبدّلِه؛ و الوضعُ عبارةٌ عن الهيئة الحاصلة للشيءِ بسببِ نسبةِ بعضِ أجزائِه إلىٰ بعضٍ و إلى الأمورِ الخارجةِ عنه؛ فتبدّلُ الوضعِ إمّا أن يكونَ بتبدّلِ نسبةِ الأجزاء بعضها إلىٰ بعضٍ أو بتبدّلِ نسبةِ الأجزاءِ إلى الأمورِ الخارجةِ عنه؛ و الأوّل على المحدِّد محالٌ وإلاّ لجاز الخرقُ عليه؛ فتعيّن الثاني و هو إمّا أن يكونَ بالنسبة إلىٰ شيءٍ من خارجٍ أو إلىٰ شيءٍ من داخلٍ؛ و الأوّلُ باطلٌ؛ لأنّ ذلك هو المحدِّدُ الأوّلُ؛ فليس له جسمٌ خارجٌ يتحدّد جهتُه و وضعُه به؛ فتعيّن الثاني.

قال:

تنبيهٌ

[في لزوم أن يكونَ في داخل المحدِّد جسمٌ ساكنٌ]

[تتبدّل نسبةُ المحدِّد عنده]

---

١. E: ـ نسبة.

و أنت تعلم أنّ تبدّلَ النسبةِ عند المتحرّك قد يكون للساكنِ و للمتحرّكِ؛ فيجب أن يكونَ عند ساكنٍ.

أقول:

أراد أن يبيّنَ أنّه لابدّ و أن يكونَ في داخلِ المحدِّد جسمٌ ساكنٌ تتبدّل نسبةُ المحدِّدِ عنده.

و تقريرُه أن يُقالَ: تبدّلُ نسبةِ المحدِّد ليس بالقياس إلىٰ جسمٍ متحرّكٍ؛ لأنّ نسبةَ الساكنِ و المتحرّكِ قد يتبدّل عند المتحرّك؛ و لا يمتاز المتحرّكُ عن الساكنِ، لاشتراكِهما في تبدّلِ النسبةِ بالقياس إلى المتحرّك؛ فيجب أن يكونَ التبدّلُ المذكورُ عند ساكنٍ؛ إذ لا يمكن تبدّلُ نسبةِ الساكنِ بالقياس إلى الساكنِ؛ و أمّا تبدّلُ نسبةِ المتحرّك إلى المتحرّك فإمّا أن يكونَ بتخالفِهما في الحركةِ أو القطبين أو المركزِ؛ فإنّهما لو اتّحدا في جميعِ ذلك لامتنع التبدّلُ.

و لقائلٍ أن يقولَ: لانسلّم عدمَ الامتياز في نفس‌الأمر. غاية ما في الباب أن يكونَ بالقياس إلينا؛ و أمّا في نفس‌الأمر فلا!

<المسألة الخامسة >
<في امتناع الكون و الفساد على الأفلاك >

قال: /50B/

إشارةٌ
[إلىٰ أنّ كلّ ما يجوز عليه الكونُ و الفسادُ]
[ففيه مبدأُ ميلٍ مستقيمٍ]

الجسمُ القابلُ للكونِ و الفسادِ يكون له قبل أن يفسدَ إلىٰ جسمٍ آخر يتكوّن عنه مكانٌ و بعده مكانٌ؛ لاستحقاقِ كلِّ جسمٍ مكاناً بحسبه؛ و يكون أحدُ المكانَين خارجاً عن الآخر؛ فإن كان حصولُ الصورة الثانية له في مكانٍ

غريبٍ له بحسبها اقتضىٰ ميلاً مستقيماً إلى المكان الذي له بحسبها؛ و إن كان في المكان الذي له[1] بحسبها فقدكان زاحم قبل لبسِ هذهِ الصورةِ ما هذا[2] المكان مكانه فزحمه؛ فجوهر متمكّن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه؛ فهو ممّا فيه ميلٌ مستقيمٌ؛ فكلُّ كائنٍ و فاسدٍ ففيه ميلٌ مستقيمٌ.

أقول:

أراد أن يبيّنَ أنّ كلَّ كائنٍ فاسدٍ فيه ميلٌ مستقيمٌ؛ و هذه مقدّمةٌ لِما يتلوها؛ و المراد بـ«الكائن الفاسد» أن يلبسَ صورةً نوعيّةً بعد أن يخلعَ أُخرىٰ؛ و يُسمّى اللبسُ «كوناً» و الخلعُ «فساداً».

و تقريرُ الكلام أن يُقالَ: الجسمُ القابلُ للكونِ و الفسادِ لابدّ و أن يكونَ له ـ قبل أن يفسدَ إلىٰ جسمٍ آخر يحصل عنه ـ مكانٌ و بعده مكانٌ آخر؛ لاستحقاقِ كلِّ جسمٍ مكاناً بحسب طبعِه ـ كما مرّ ـ و يكون أحدُ المكانَين خارجاً عن الآخر؛ إذ الطبائع المختلفة لاتقتضي مكاناً واحداً؛ و فيه نظرٌ.

و إذا عُلم ذلك فإن كان حصولُ الصورةِ الثانيةِ له في مكانٍ يكون ذلك المكانُ غريباً لذلك الجسمِ بحسب الصورة الثانية اقتضىٰ ميلاً مستقيماً إلى المكان الذي يكون بحسبِها و إن كان حصولُها في المكان الذي يكون بحسبِها يقبل لبسَ هذه الصورةِ كان قد زاحم ما كان هذا المكانُ طبيعيّاً له بسببِ الصورةِ التي فسدتْ؛ فزحمه و أخرجه عنه لامتناعِ تداخلِ الجسمَين ـ كما مرّ ـ فذلك الخارجُ يقبل العودَ إليه بالطبع و ذلك إنّما يكون بالحركةِ المستقيمةِ و الجسمُ الكائنُ مساوٍ لذلك الخارجِ في تمامِ الماهيّة؛ لاتّحادِهما بالنوع حينئذٍ؛ و ذلك الخارجُ قابلٌ للحركةِ المستقيمةِ، فكذا هذا الكائنُ؛ لأنّ حكمَ الشيءِ حكمُ مثلِه؛ فعُلم أنّ الجسمَ المتمكّنَ في هذا المكانِ قابلٌ للنقلِ عن مكانِه؛ فكلُّ ما كان كذلك ففيه ميلٌ مستقيمٌ.

قال:

وهمٌ و تنبيهٌ
[في الشكّ في وجوب الانتقال على الكائن الفاسد]
[بإمكان التكوّن من دونه و الجواب عنه]

---

١. A: ـ له.
٢. A: لبس هذه الصورة مشاهداً.

فإن تشكّكتَ و قلتَ: «يكون ذلك المتكوّنُ[١] لصيقَ[٢] الجسمِ الذي انتقل إلىٰ صورتِه بالكون» فقدأوجبتْ لنوعيّتِه أن يقعَ خارجَ مكانِه؛[٣] فإنّ اللصيقَ ليس هو المكان، بل الجار.

أقول:

هذا سؤالٌ أورده علىٰ ما مرّ.

و تقريرُه أن يُقالَ: لانسلّم أنّ حصولَ الصورة الثانية إمّا أن يكونَ في مكانٍ غريبٍ بحسبها أو في مكانٍ طبيعيٍّ بحسبها. لِمَ لا يجوز أن يكونَ في مكانٍ ملاصقٍ للمكان الذي بحسبها؛ فحينئذٍ لا يكون في مكانٍ غريبٍ و لا مكانٍ طبيعيٍّ؟!

و أجاب عنه بأنّ المكانِ اللصيقِ للمكانِ الطبيعيِّ ليس هو المكان الطبيعيّ، بل غيره و هو المجاور للمكانِ الطبيعيِّ و مجاورُ الشيءِ غيرُه؛ فيكون غريباً.

قال:

إشارةٌ

[إلى استحالة اجتماع الكون و الفساد في المحدِّد]

الجسمُ الذي في طباعِه ميلٌ مستديرٌ يستحيل أن يكونَ في طباعِه ميلٌ مستقيمٌ؛ لأنّ الطبيعةَ الواحدةَ لاتقتضي توجّهاً إلىٰ شيءٍ و صرفاً عنه؛ و قد بان أيضاً أنّ المحدِّد للجهات لا مبدأ مفارقة فيه لموضعِه الطبيعيِّ؛ فلا ميلَ مستقيمَ فيه؛ فهو ممّا وجودُه عن صانعِه بالإبداع ليس ممّا يتكوّن عن جسمٍ يفسد إليه أو يفسد إلىٰ جسمٍ يتكوّن عنه، بل إن كان له كونٌ و فسادٌ فعن عدمٍ و إليه؛ و لهذا[٤] لاينخرق و لاينمى و لايستحيل استحالةً تؤثّر في الجوهرِ، كتسخّنِ الماءِ المؤدّي إلىٰ فسادِه.

---

١. هامش E: المستكون. ٢. E: لصق. ٣.A: + و قال.
٤. E: + فإنّه.

أقول:

هذا إشارةٌ إلى امتناعِ الكونِ و الفسادِ على المحدِّد؛ و قدّم لبيانِ ذلك مقدّمةً و هي: «أنّ كلَّ جسمٍ في طباعِه ميلٌ مستديرٌ استحال أن يكونَ في طباعِه ميلٌ مستقيمٌ»؛ و ذلك لأنّ الطبيعةَ الواحدةَ لاتقتضي توجّهاً إلىٰ جهةٍ و صرفاً عنه؛ و الميل المستقيم يوجب توجّهاً إلىٰ جهةٍ و الميل المستدير صرفاً عنه؛ فيمتنع اجتماعُهما في طبيعةٍ واحدةٍ.

و يجب أن يُعلمَ أنّ هذا الدليلَ إنّما يقتضي امتناعَ كونِ الطبيعةِ الواحدةِ مقتضيةً للميلَين في حالةٍ واحدةٍ؛ و أمّا مطلقاً فلا؛ لجوازِ اقتضائِها المستديرَ عند كون الجسم في حيّزِه الطبيعيّ و المستقيمَ[1] عند كونِه خارجاً عنه، كما أنّها في العنصريّات يقتضي السكونَ عند كونِ الجسم في حيّزِه؛ و الحركةَ عند كونِه خارجاً عنه.

و أجاب بعضُ الشارحين بأنّ الطبيعةَ لاتقتضي شيئاً بشرطِ شيءٍ آخر؛ وإلاّ لَما كان ذلك طبيعيّاً، بل عرضاً لكن قد يمنع مانعٌ [عن] ترتّبِ مقتضائِها عليها، كما أنّ الجسمَ الثقيلَ يقتضي طبعُه الاتّصالَ بالمركزِ و المانع قد يمنعه عن ذلك؛ و الجسم العنصريّ إنّما يقتضي الميلَ إلىٰ حيّزٍ؛ فإذا وصل إليه امتنع الميلُ فيه لمانعٍ و هو الوصول؛ لا أنّه يقتضي الحركةَ و السكونَ؛ فحينئذٍ لايكون مقتضي الطبيعةِ إلّا واحداً.

و فيه نظرٌ؛ إذ لانسلّم أنّ الاقتضاءَ لايكون بشرطٍ؛ و ما ذكره يضرّه؛ لأنّ عدمَ مانعِ الاقتضاء شرطٌ له؛ إذ عدمُ المانع شرطٌ.

و إذا عرف هذه المقدّمة يركّب قياساً هكذا:

[الصغرىٰ:] محدِّدُ الجهات فيه ميلٌ مستديرٌ؛

[الكبرىٰ:] و لا شيءَ ممّا فيه ميلٌ مستديرٌ فيه ميلٌ مستقيمٌ؛

انتج: محدِّد الجهات ليس فيه ميلٌ مستقيمٌ.

و القدر الذي لزم من الدليل و هو امتناعُ اجتماعِ المثلَين في حيّزٍ واحدٍ كافٍ هٰهنا؛ و هذا الدليل غيرُ مذكور في الكتاب بالفعل، بل بالقوّة.

و قوله «و قد بان» دليلٌ آخر علىٰ هذا المطلوب.

---

١. A: المستدير.

و تقريرُه أن يُقالَ: قد مرّ في الفصول السالفة أنّ محدِّد الجهاتِ يمتنع أن يخرجَ عن حيّزِه وإلاّ لكان المحدِّدُ غيرَه؛ و إذا كان كذلك؛ فلايكون فيه /51A/ ميلٌ مستقيمٌ؛ و إذا ضممنا إلىٰ هذه النتيجةِ قولَنا «و كلُّ كائنٍ فاسدٍ فيه ميلٌ مستقيمٌ» انتج من الثاني «محدِّد الجهات ليس كائناً فاسداً» و إذا لم يكن كائناً فاسداً يكون وجودُه عن صانِعه بالإبداع لا عن شيءٍ آخر؛ و لو كان له كونٌ و فسادٌ فإنّما يكون عن العدم و إلى العدم؛ و اطلاقُ لفظِ «الكون و الفساد» علىٰ هذا المعنى بالاشتراك.

قوله: «و لهذا» أي لامتناعِ الميلِ المستقيمِ فيه؛ فإنّه لاينخرق؛ لأنّه يستدعي حركةَ الأجزاءِ بالاستقامة؛ و لايتحرّك في الكمّ و هو النموّ؛ لأنّـه بـعد حـركةِ الأجـزاء عـلى الاستقامة؛ و لايتحرّك في الكيف ـ و هو الاستحالة ـ حركةً تؤثِّر في جوهرِه كتسخّنِ الماءِ المؤدّي إلىٰ فسادِه.

و هذا الدليلُ يدلّ أيضاً على امتناعِ الكونِ و الفسادِ في ما في الأفلاك؛ إذ في كلٍّ منها ميلٌ مستديرٌ؛ بدلالةِ حركاتِ الكواكب بالاستدارة.

و يتمّ البرهانُ إلىٰ آخره.

<القسم الثاني من هذا النمط في الأجسام العنصريّة >
<و فيه مسائل >

<الأولىٰ >
<في عدد الأُسطُقسّات[1] >

قال:

تنبيهٌ
[في قُوى الأجسام العنصريّة]

الأجسام التي قِبَلَنا[2] نجد فيها:

---

١. A: الاستقصات. ٢. A: قلبلنا.

[۱.] قُوى مهيّأةً نحوَ الفعل، مثل: الحرارة و البرودة و اللَّذْغ و التخدير؛ و مثل طعوم و روائح كثيرة؛

[۲.] و قُوى مهيّأةً نحوَ الانفعال السريع أو البطيء مثل: الرطوبة و اليبوسة و اللين و الصلابة و اللُّزوجة و الهَشاشة و السَّلاسة.

أقول:

الأجسامُ التي قِبَلَنا ـ و هي الأجسامُ العنصريّةُ ـ نجد فيها بالاستقراء:

[۱.] قُوى مهيّأةً لحاملِها نحوَ الفعل

[۲.] و قُوى مهيّأةً لحاملِها نحوَ الإنفعال؛

و نريد بـ«القوّة» هيٰهنا كيفيّةً استعداديّةً لا مبدأ التغيّر في شيءٍ آخر كما ظنّ الشارحون؛ فإنّ ذلك لا يصحّ في المهيّأةِ نحوَ الانفعال؛ فالقوّةُ المهيّأةُ نحوَ الفعل كيفيّةٌ بها يصير موضوعُها مُعِدّاً للتأثيرِ في شيءٍ آخر و القوّةُ المهيّأةُ نحوَ الانفعال كيفيّةٌ يصير بها موضوعُها مُعِدّاً للتأثّرِ عن شيءٍ آخر.

[۱.] أمّا المهيّأةُ نحوَ الفعل فمنها:

ـ الحرارة؛ و هي كيفيّةٌ تفيد الخفّةَ و التخلخلَ و جميعَ المتجانسات و تفريقَ المختلفات؛

ـ و البرودة؛ و هي كيفيّةٌ تفيد الثقلَ و التكاثفَ و جميعَ المختلفات و تفريقَ المتجانسات؛

و الحقّ أنّهما غنيّان عن التعريف؛ إذ الإحساسُ يغني عنه.

ـ و اللذع؛ و هو منسوبٌ إلى الحرارة؛ و عرّفوها بأنّها كيفيّةٌ نفّاذةٌ حادّةٌ تفرّق اتّصالَ الجسمِ تفريقاً كثيرَ العدد صغيرَ المقدار متفاوتَ الوضع؛ فلا يُحسّ بكلٍّ واحدٍ منها بانفرادِه، بل يُحسّ بجميعِها كما يُحسّ بالشيءِ الواحدِ.

ـ و التخدير؛ و هو منسوبٌ إلى البرودة؛ إذ هو تبريدُ العضو بحيث يصير جوهرُ العضوِ و الروح الحاملة لقُوى الحسِّ و الحركة غليظاً في القوام بارداً في المزاج إلىٰ حدٍّ لا تستعملها القوّةُ النفسانيّةُ و لا يقبل تأثيرَها ذلك العضوُ.

و أمّا الطعوم فبعضُها منسوبٌ إلى الحرارة و بعضُها إلى البرودة؛ و قيل: «إنّها تسعةٌ: الحلاوة و الدسومة و الحموضة و الملوحة و الحرافة و المرارة و العفوصة و القبض و التفاهة»؛ و إنّما يحدث من تأثيرِ الحارّ و البارد و المتوسّط بينهما في الكثيفِ و اللطيفِ و المتوسّطِ بينهما كما سطر في الكتب[1] الحِكْمية.

و كذلك الروائح بعضُها منسوبٌ إلى الحرارة و بعضُها إلى البرودة؛ و هي كثيرةٌ متجاوزةٌ عن حدّ العدّ.

[۲.] و أمّا القوّةُ المهيّأةُ نحوَ الانفعال فمنها:

ـ الرطوبة؛ و هي كيفيّةٌ يكون الجسمُ بها سهلَ الالتصاق بغيره؛

ـ و اليبوسة؛ و هي التي يكون الجسمُ بها عسرَ الالتصاق بغيره؛

ـ و اللّين؛ و هو كيفيّةٌ قبول الغمزِ إلى الباطن و يكون للجسم بها قِوامٌ غيرُ سيّالٍ؛

ـ و الصلابة كيفيّةٌ يكون بها الجسمُ مستعدّاً للمقاومةِ مع الغامزِ؛

ـ و اللّين و الصلابة منسوبان إلى الرطوبة و اليبوسة؛

ـ و[2] اللُّزوجة كيفيّةٌ بها يكون الجسمُ سهلَ الالتصاق بالغير عسرَ الانفعال عنه؛

ـ و الهَشاشة بالضدّ.

و إنّما قال «نحوَ الانفعال السريع أو البطيء» لتدرج الصلابة؛ فإنّها تعدّ جسمَها نحوَ الانفعال لكن بالعُسرِ؛ و فيه بحثٌ؛ لأنّها بالقسم الأوّل أولىٰ.

و إنّما وسم هذا الفصل بـ«التنبيه»؛ لأنّه أحال البيانَ بالاستقراء و التجربة.

قال:

ثمّ إذا فتّشْتَ و أجدْتَ التأمّلَ وجدتَها قد تعرّى عن جميعِ القُوى الفعّالةِ إلّا الحرارة و البرودة و المتوسّط الذي يستبرد بالقياس إلى الحارّ و يستسخن بالقياس إلى البارد؛ و أعني بهذا أنّك تجد في كلِّ بابٍ منها إذا اعتبرتَه أنّ جسماً يوجد عديماً لجنسِه، مثلاً يكون و لا لون فيه و لا رائحة

۱. A: كتب. ۲. A: فانّ.

و لا طعم؛ و تجد فيه الحرارةَ و البرودةَ أو ما يكون[1] منتمياً إلىٰ أحدِهما[2] كاللَّذْعِ[3] و التخديرِ.

أقول:

إذا تأمّلنا الأجسامَ التي قِبَلَنا حقَّ التأمّل وجدنا بعضَها عَرِيّاً عن جميعِ القُوى الفعّالةِ من الأعراض إلّا عن الحرارةِ و البرودةِ و المتوسّطِ بينهما.

ـ أمّا الأوّل فكما في البسائط قبل الامتزاج؛

ـ و أمّا المتوسّط فكما في المركّبات بعد الامتزاج؛

و معنى هذا الكلام أنّا نجد بعد التأمّلِ و الاعتبارِ في كلّ بابٍ من أبواب القُوى الفعّالةِ أنّ جسماً مّا يكون جنسُ ذلك الباب معدوماً له مثلاً يكون و لا لون و لا رائحة و لا طعم و تجد فيه الحرارةَ و البرودةَ أدل الوضع؛

و ما يكون منتمياً إلىٰ أحدهما كاللَّذْعِ و التخديرِ.

قال:

و كذلك الحال في الهيئات[4] المُعِدّة للانفعالِ؛ فإنّ التفتيشَ يلزم أجسام العالَم التي تلينا رطوبة أو يبوسة؛ لأنّها إمّا أن يسهلَ تفرّقُها و اتّصالُها و تشكُّلها و تركُّبها للشكلِ من غير ممانعةٍ؛ فتكون رطبةً، أو يصعب؛ فتكون يابسةً؛ و أمّا التي لايمكن فيها ذلك أصلاً فكغيرِها من الأجسام؛ و أمّا ساير ما يشبه ذلك فقد تعرّىٰ عنه جسمٌ أو ينتمي إلىٰ هاتَين انتماءَ اللِّين و الصلابة و اللُّزُوجة /51B/ و الهَشاشة و غير ذلك.[5]

أقول:

و أمّا القُوى المنفعلةُ فإنّ[6] الاستقراءَ و التفتيشَ يوجبان لزومَ الرطوبة و اليبوسة

---

١. E: لا رائحة و لا طعم أو وجدته.
٢. E: إلى الحرارة و البرودة.
٣. E: مثل اللدغ.
٤. E: الهيئة.
٥. A: ـ و غير ذلك.
٦. A: و.

للأجسامِ العنصريّةِ؛ لأنّها إمّا أن يسهل تفرّقُها و اتّصالُها و تشكّلُها بالأشكال و تركُها للشكل أو[1] تصعب؛ و الأوّل الرطب؛ و الثاني اليابس.

و أمّا الأجسام التي لايمكن فيها هذه المعاني فهو غيرُ الأجسام التي يلينا و هي الفلكيّات.

و أمّا ساير ما يشبه الأجسام التي قِبَلَنا؛ فإنّه قد تعرّىٰ عن القُوى المنفعلةِ جسمٌ إلّا عن الرطوبة و اليبوسة أو ما ينتمى إليها انتماءَ اللِّين و الصلابة و اللزوجة و الهشاشة؛ و قد مرّ بيانُ انتمائِها إليها.

قال:

تنبيهٌ
[في العناصر الأربعة]

الجسم[2] البالغ في الحرارة بطبعه هو النار؛ و البالغ في البرودة بطبعه هو الماء؛ و البالغ في المَيَعان هو الهواء؛ و البالغ في الجمود هو الأرض.

أقول:

عرّف العناصرَ بما هو أظهر عند الحسّ.

فإن قلتَ: حرارةُ النُّحاسِ المذابِّ أبلغ؛ لأنّ إحراقَه أشدّ؛ و برودةَ الحجر المبرّد بالجَمد أشدّ.

قلتُ: إنّما يكون إحراقُه أشدّ لشدّةِ التصاقِه باليد لكثافتِه و كذا المبرّد.

فإن قلتَ: إن أراد بـ«الميعان» رقّةَ القِوامِ أو السيلانَ فالنارُ أبلغ لكونها أخفّ؛ و إن أراد الرطوبةَ فالماءُ أبلغ.

قلتُ: أراد الرقّةَ؛ و كونُ الشيءِ أخفّ لايوجب كونَه أرقّ كالدُّهن مع الماء.

قال:

و الهواءُ بالقياس إلى الماء الحارّ[3] لطيفٌ يتشبّه به الماءُ إذا سخن و لطف[4].

---

١. A: و.　٢. E: فالجسم.　٣. E: حارّ.

٤. E: تلطّف.

أقول:

لمّا عرّف العناصرَ بالكيفيّاتِ الظاهرةِ أراد بيانَ اتّصافِها بالكيفيّاتِ الخفيّةِ؛ فقال: الهواءُ بالقياس إلى الماءِ الحارِّ لطيفٌ و كذلك إذا سخن الماءُ و لطف صار بخاراً شبيهاً بالهواء.

قال:

و الأرض إذا خُلِّيَتْ و طباعَها و لم تسخَّن[1] بردتْ.

أقول:

هذا استدلالٌ علىٰ برودةِ الأرض؛ و العللُ المسخِّنةُ [هي] أشعّةُ العلويّات و النارُ و الرياحُ الحارّةُ و محاكّةُ الأجسام.

قال:

و إذا خمدت النار و فارقتْها سخونتُها تكوّن منها أجسامٌ صُلبةٌ أرضيّةٌ يقذفها السحابُ الصاعقُ.

أقول:

هذا استدلالٌ علىٰ يبوسةِ النار؛ لأنّ النارَ إذا فارقتْها حرارتُها باستيلاءِ البردِ تتكوّن منها أجسامٌ صُلبةٌ كما حكاه الشيخُ في بعض كتبه [من] أنّ جرمَ الصاعقةِ تارةً الحديد و تارةً النُّحاس و الأُخرىٰ الحجر.

و فيه بحثٌ؛ لأنّ الشيخَ قد ذكر في كثيرٍ من المواضع و كذا غيرَه من الحكماء أنّه يتولّد من الأدخِنةِ و الأبخِرةِ المحتبسةِ في السحاب؛ و أيضاً لو كانتْ مادّتُها النارَ لَما اختلفتْ، بل مادّتها الأدخنةُ و الأبخرةُ الشبيهةُ بموادِّ هذه الأجسام في معادنِها.

قال:

فهذه الأربعةُ[2] مختلفةُ الصور؛ و لذلك لاتستقرّ النارُ حيث يستقرّ فيه

---

١. E: + بعلّة. ٢. A: ـ الاربعة.

الهواءُ؛ و لا الماءُ حيث يستقرّ فيه الهواءُ؛ و لا الهواءُ حيث يستقرّ فيه الماءُ؛ و ذلك من الأطراف أظهر.

أقول:

لمّا ثبت اختلافُ كيفيّاتِ العناصر لزم اختلافُ صورِها النوعيّةِ؛ إذ البسيطُ لا يصدر عنه إلّا شيءٌ واحدٌ، كما تقدّم.

ثمّ أكّد هذا بحجّةٍ أُخرىٰ؛ فقال: و كذلك لا تستقرّ النارُ حيث يستقرّ الهواءُ، بل يميل هارباً عنه إلىٰ فوق؛ و كذلك البواقي؛ و هذا الميلانُ و الهربُ في أطراف الأحياز أظهر؛ إذ الجسمُ إذا قرب من مكانِه الطبيعيِّ تستند حركتُه إليه؛ لأنّ العائقَ بانتقاصِ حجمِه يضعف عوقُه.

قال:

تنبيهٌ

[في إبطال احتمال عدم ميل جزئيّات العناصر]

[إلىٰ أمكنة الكلّيّات بالطبع]

مَن «ظنّ أنّ الهواءَ يطفؤ فوق الماء[1] لضَغْط ثقل الماء إيّاه مجتمعاً تحته مغلّاً له لا بطبعِه» كذّبه أنّ الأكبرَ يكون[2] أقوىٰ حركةً و أسرع طفؤاً؛ و القسريّ يكون بالضدّ من هذا؛ و كذلك الحال[3] في الحركات الأُخر.

أقول:

هذا جوابُ سؤالٍ توهّم وروده على الحجّة المؤكَّدة.

و هو أن يُقالَ: تلك مبنيّةٌ علىٰ وجودِ الميولِ الطبيعيّةِ للعناصر. لِمَ لا يجوز أن يكونَ الأمرُ كما ظنّ قومٌ [من] أنّ الكلَّ طالبٌ للمركزِ بالطبع لكنّ الأثقلَ لثقلِه يضغط الأخفَّ و يجتمع تحته و ثقل الأخفّ فوقه أي يرفعه؛ فالهواء ضغط النارَ و رفعها فوقه و الماء الهواءَ و الأرضَ؛ فحصلتْ في المركز؛ فأبطل الشيخُ ذلك بأنّ الحركةَ الطبيعيّةَ للجسمِ الكبيرِ يكون

---

۱. A: ـ الماء.　　۲. A: ـ يكون.　　۳. A: ـ الحال.

أسرع منها للصغير؛ لأنّ الأكبر أقوىٰ طبعاً؛ فهو أشدّ ميلاً؛ و القسريّة بخلافِها؛ إذ الميلُ الطبيعيُّ عائقٌ؛ فكما كان العائقُ أكثر كانت الحركةُ أبطأ؛ و نحن نشاهد الكبيرَ من أجزاء العناصرِ يكون أسرع حركةً إلىٰ مكانِه من الصغير؛ فيلزم أن لا يكون بالقسرِ، بل بالطبع؛ و كذلك في الحركات الأُخر؛ أي حركة الماء و طفوِه فوق الأرض و حركة النار و طفوِها فوق الهواء.

<المسألة الثانية >
<في استحالة بعض العناصر إلىٰ بعض >

قال:

تنبيهٌ
[في إثبات الكون و الفساد في العناصر]

قد يُبرَّد الإناءُ بالجَمد؛ فيركّبه ندىً من الهواء كلّما لقطتْه[1] مدّ إلىٰ أيِّ حدٍّ شئتَ؛ و لايكون ليس إلّا في موضع الرشح؛ و لايكون عن الماءِ[2] الحارِّ و هو ألطف و أقبل للرشحِ؛ فهو إذن هواءٌ استحال ماءاً.

أقول:

استدلّ على استحالةِ الهواءِ ماءاً بأنّ الإناءَ إذا برد بالجَمدِ يظهر عليه ندىً من الهواء بحيث إذا لقطتْه من الإناء مدّ ثانياً و إذا لقطتْه ثانياً ترك ثالثاً؛ و علىٰ هذا كم شئتَ؛ و ذلك دليلٌ على استحالةِ الهواءِ ماءاً؛ لأنّ ذلك الندى إمّا يتكوّن من الهواء أو لا يتكوّن منه، بل تكوّن قبل ذلك ماءاً؛ و هذا باطلٌ؛ لأنّه لو كان كذلك فإمّا أن يكونَ حاصلاً في الهواء ـ كما ظنّ أبوالبركات ـ أو ترشّح من الإناء؛ و كِلاهما باطلٌ.

أمّا الأوّل: فلأنّه لو كان حاصلاً في الهواء لزم أحدُ الأُمور الثلاثة:

[١.] إمّا نفاذُ الندى عند تواترِ اللقطات

---

١. E: ألفقطته؛ هامش E: لقطته. ٢. A: ـ الماء.

[٢.] أو تناقصه بأن يكونَ حصولُه كلَّ مرّةٍ أنقص ممّا قبله /52A/

[٣.] أو تراخي أزمنةِ حصولِه بأن يكونَ من كلِّ حصولَين زمانٌ أطول ممّا يكون بين حصولَين قبلهما؛ لأنّه حينئذٍ يكون الندى من أجزاء أبعد من الإناء؛

و كلُّ ذلك باطلٌ؛ لأنّا نجد ذلك دائماً غير متناقص و لا متراخ.

و أمّا الثاني ـ و هو أن يكونَ بالرشح ـ: فأيضاً باطلٌ وإلّا لَوجب أن لا يكون ذلك إلّا في موضعِ الرشحِ و الأمرُ بخلاف ذلك؛ و أيضاً لو كان بالرشح لَوجب أن يكونَ ذلك حالَ ما يكون في الإناء ماءاً حارّاً أكثر؛ لأنّ الحارَّ ألطف و أقبل للنفوذِ في مسام الإناء.

إذا بطل القسمان ثبت أنّه يكون من الهواء؛ و هو المطلوب.

قال:

و كذلك قد يكون صحوٌ في قُلَلِ الجبال؛ فيضرب الصِّرُّ هواها؛ فيجمد سحاباً لم ينسق[1] إليها من موضعٍ آخر و لا انعقد من بخارٍ متصعّدٍ، ثمّ يُرىٰ ذلك السحابُ يهبط ثَلْجاً ثمّ يصحى ثمّ يعود.

أقول:

هذا دليلٌ ثانٍ على انقلابِ الهواءِ ماءاً.

و تقريرُه: أنّ الهواءَ الذي في تلك الجبالِ حاله إذا ضربه الصِّرُّ ـ أي البَردُ ـ فربّما ينعقد سحاباً؛ لأنّ انسياقَ السحاب إلىٰ ذلك الموضعِ من موضعٍ آخر و لا عن بخارٍ صاعدٍ على القلل؛ وإلّا لَما عاد السحابُ ثانياً بعد زوالِ الأوّل؛ و ليس كذلك؛ لأنّا نشاهد أنّ ذلك السحابَ نزل ثَلْجاً ثمّ يصحى ثمّ يعود ثانياً.

و فيه بحثٌ؛ لجوازِ أن يكونَ عن بخارٍ صاعدٍ لا يُحسّ به للطافتِه و يعود ثانياً عن بخارٍ آخر يجتمع عن الجوانب.

قال:

و قد تخلق النارُ بالنفّاخات من غير نارٍ.

---

١. E: لم ينسبق.

أقول:

يصير الهواءُ ناراً بإلحاحِ النفخِ على الكِيْرِ[1] بعد شدِّ الفُرَج التي يدخل منها الهواءُ الجديدُ.

قال:

و قد تُحَلُّ الأجسادُ الصُلبةُ الحجريّةُ مياهاً سيّالةً يعرف ذلك أصحابُ الحِيَلِ، كما قد تجمد مياه جارية تُشرب حجارة صَلدة؛ فهذه الأربعةُ قابلةٌ للاستحالةِ بعضها إلىٰ بعضٍ؛ فلها هيولى مشتركةٌ.

أقول:

أصحابُ الإكسير يحلّلون الأحجارَ الصُلبةَ مياهاً بأن يجعلوها كأملاحٍ بالسُّحقِ و الاحتراقِ ثمّ يدخلونها في الآت الحلّ و كذا الأجساد المِلحيّة كالزّاج و النوشاذر و غيرهما ينحلّ مياهاً بأدنىٰ سعي؛ و كذا المياه التي تشرب بصبرٍ حجارةً صُلبةً.

و إذا عُلم أنّ الماءَ يصير هواءاً و الهواءَ ناراً عُلم أنّ الماءَ يصير ناراً.

و لمّا عُلم أنّ الأرضَ صارتْ ماءاً و الماءَ هواءاً و الهواءَ ناراً عُلم أنّ الأرضَ يصير هواءاً و ناراً.

و إذا عُلم أنّ العناصرَ يستحيل بعضُها إلىٰ بعضٍ عُلم أنّ الهيولىٰ مشتركةٌ بينها؛ لأنّ المستحيلَ من شيءٍ إلىٰ آخر يجب بقاؤه مع الآخر.

<المسألة الثالثة >

<في أنّ هذه الأربعة أركان الكائنات العنصريّة و أصولها >

قال:

إشارةٌ و تنبيهٌ

[في البحث عن العناصر]

[من حيث هي أُصول الكون و الفساد، و أركان العالَم]

هذه هي أُصولُ الكون و الفساد في عالَمنا هذا؛ و هي الأركان الأُول؛ و

---

١. الكير زِقٌّ ينفخ فيه الحدّادُ.

بالحريّ أن تتمَّ بها[1] عدّةُ ذواتِ الحركة المستقيمة حين يوجد خفيفٌ مطلقٌ ينحو نفسَ[2] جهةِ فوق كالنار؛ و ثقيلٌ مطلقٌ كالأرض؛ و خفيفٌ ليس بمطلقٍ كالهواء؛ و ثقيلٌ ليس بمطلقٍ كالماء.

أقول:

هذه الأربعة هى أُصولُ الكون و الفساد بمعنى أنّ منها الكونَ و إليها الفسادَ؛ و هي باعتبارِ أنّها بسائط المركّبات العنصريّة أركان أُول لها؛ و الأركان الثانية هى الأجزاء المركّبة كالخشب للسرير؛ و انتهاءُ تحليلِ المركّبات إليها دالٌّ علىٰ كونِها أركاناً أُول.

و تنحصر الأجسامُ التي هي ذواتُ الحركة المستقيمة في هذه الأربعة؛ لأنّ ذوات الحركة المستقيمة إمّا خفيفٌ إن طلب المحيطَ أو ثقيلٌ إن طلب المركزَ؛ و اعتبارُ ذلك بحسبِ وجهِ الأرض؛ إذ لو اعتبر مثلاً بحسب حيّزِ النار كان الهواءُ ثقيلاً و بحسب حيّزِ الأرض يكون الماءُ خفيفاً. ثمّ الخفيفُ إمّا مطلقٌ و هو الذي يطفؤ فوق جميع العنصريّات أو ليس بمطلقٍ، بل بالقياس إلىٰ آخر و هو الذي يكون تال المطلق؛ و كذا الثقيلُ إمّا مطلقٌ و هو الذي يرسب في جميع العنصريّات أو مضافٌ و هو الذي تِلْو المطلق؛ و الخفيف المطلق هو النارُ و المضاف الهواءُ و الثقيل المطلق الأرضُ و المضاف الماءُ؛ إذ لو كان غير النار خفيفاً آخر مطلقاً أو غيرُ الهواء خفيفاً مضافاً و كذا في الباقيين يلزم استحقاقُ جسمَين مختلفَين بمكانٍ واحدٍ؛ و هو باطلٌ؛ و هذه المقدّمة غير موثّقةٍ.

قال:

و أنت إذا تعقّبتَ[3] جميعَ الأجسام التي عندنا وجدتَها منتسبةً بحسب الغلبةِ إلىٰ واحدٍ من هذه [التي عدّدناها.]

أقول:

يعني يُعرف [بـ] التتبّع و الاستقراء أنّ كلَّ مركّبٍ من العنصريّات لابدّ و أن يكونَ واحدٌ من هذه الأربعةِ غالباً فيه، كغلبةِ الهواءِ على الطيور و الماءِ على الحِيتان.

---

۱. E: ـ بها.　۲. E: نحو.　۳. A: تعيّنت.

قال:

تنبيهٌ
[في كيفيّةِ تولّدِ المركّبات من العناصر الأربعة]

هذه يُخلق منها ما يُخلق بأمزجةٍ تقع فيها علىٰ نِسبٍ مختلفةٍ معدّةٍ نحوَ خلقٍ مختلفةٍ بحسب المعدنيّات و النبات و الحيوان،[١] أجناسها و أنواعها.

أقول:

هذا تنبيهٌ علىٰ كيفيّةِ تولّدِ المركّبات من العناصر؛ فقال: تتولّد منها المركّبات التي وجدتْ مع أمزجةٍ وقعتْ في هذه الأربعة مختلفة بسببِ نسبٍ مختلفةٍ تقع بين العناصر، لاختلافِ مقاديرِها توجب للمادّة استعدادَ قبولِ[٢] خلقٍ مختلفةٍ بحسب أجناس المركّبات و هي المعدنُ و النباتُ و الحيوانُ؛ و بحسب أنواع هذه الأجناس و أصناف تلك الأنواع و أشخاص تلك الأصناف؛ إذ لكلّ جنسٍ و نوعٍ و صنفٍ و شخصٍ مزاجٌ مختصّةٌ، له عرضٌ يحدّه طرفان ـ إفراط و تفريط ـ لو جاوز ذلك بطل ذلك؛ /52B/ و المزاج يجيء أنّها كيفيّةٌ متوسّطةٌ بين الكيفيّات؛ و الخلقةُ الهيئة الحاصلة للجسم باجتماعِ اللون و الشكل.

قال:

و لكلّ واحدٍ من هذه صورةٌ مقوّمةٌ منها تنبعث كيفيّاتُه المحسوسةُ؛ و ربّما تبدّلت الكيفيّةُ و انحفظت الصورةُ مثل ما يعرض للماءِ أن يسخن أو أن يختلف عليه الجمودِ و الميعان و مائيّتُه محفوظةٌ؛ و تلك الصورةُ مع أنّها محفوظةٌ؛ فإنّها ثابتةٌ لاتشتدّ و لاتضعف؛ و الكيفيّات المنبعثة عنها بالخلاف؛ و تلك الصورُ مقوّماتٌ للهيولىٰ[٣] علىٰ ما علمت؛ و الكيفيّات أعراض و الأعراض كائنة ما كانت لواحق؛ فلذلك لاتُعَدّ الصورُ من[٤] الأعراض.

---

١. E: + و.　　٢. A: القبول.　　٣. A: الهيولى.

٤. A: في.

أقول:

لكلٍّ من هذه الأربعةِ صورةٌ نوعيّةٌ تنبعث منها كيفيّاتُه؛ لأنّ اختصاصَ النارِ مثلاً بالحرارةِ و اليبوسةِ لا يكون للجسميّةِ المركّبةِ، بل بمعنى آخر جوهريّة دفعاً للتسلسلِ، كما مرّ في النمط الأوّل في إثباتِ الصورة النوعيّة.

قوله: «و ربّما تبدّلت» جاز أن يكونَ جوابَ سؤالٍ و هو أن يُقالَ: إنّما يصحّ ذلك أن لو كانتْ هذه الكيفيّاتُ مغائرةً للصور النوعيّة؛ فلاندفاعِ ذلك ذكرنا ثلاثةَ أوجهٍ تفيد المغائرةَ:

الأوّل: فربّما تبدّلت الكيفيّةُ و انحفظت الصورةُ كتغيّرِ الماءِ من البرودةِ إلى الحرارةِ أو بالعكس؛ و هذا تبدّلُ الكيفيّةِ الفعليّةِ؛ و كما يختلف عليه الجمودُ و السيلانُ ـ و هذه في الانفعاليّة ـ و مع ذلك مائيّتُه محفوظة؛ و كذا حكمُ العناصرِ الباقيةِ عند الامتزاج و المزاج.

الثاني: تلك الصورُ لا تشتدّ و لا تضعف دون الكيفيّات؛ فإنّ الماءَ قد يكون أبرد من آخر مع تساوي مائيّتِهما و كذا غيرُ الماء من العناصر في الانفرادِ أو التركيبِ؛ و استدلّوا علىٰ عدمِ ضعفِ الجواهر بأنّه إن زال شيءٌ معتبرٌ في ماهيّتِه فلم يكن ذلك ضعفاً، بل عدماً وإلّا كان الماهيّة بحالِها و يكون التغيّرُ في الأعراض؛ و كذا القول في الاستعداد؛ و هذا بعينه واردٌ في العرض.

الثالث: الصورُ مقوّماتٌ للهيولىٰ بمثلِ ما مرّ في الصور الجسميّة؛ و الكيفيّات أعراض لاحتياجِها بذاتِها إلىٰ موضوعٍ؛ و الأعراض دائماً تلحق الماهيّةَ بعد تحقّقِها؛ فلذلك لم تُعَدّ الصورةُ من[١] الأعراض.

قال:

و أيضاً فإنّ حركاتِها بالطبع و سكوناتِها[٢] بالطبع منبعثةٌ عن تلك القُوى الطبيعيّةِ الخفيّةِ.

أقول:

يعني كما أنّ الكيفيّاتِ المحسوسةَ منبعثةٌ عن تلك الصور؛ فكذا حركاتها الطبيعيّة

---

١. A: في.　　٢. A: سكونها.

منبعثةٌ عنها.

نبّه علىٰ أنّ الصور النوعيّة في البسائط هي طباعُها لِما مرّ [من] أنّ الطبيعةَ مبدءُ أوّلُ لحركاتِ محلِّه بالذات و سكناتِه؛ و إنّما ذكر بلفظ «القُوىٰ» دلالةً علىٰ كونِها قوى أيضاً؛ فهي:

[١.] باعتبارِ كونِها مباديَ الحركات و السكنات طبائع؛

[٢.] و باعتبارِ كونِها مقوِّمةً للهيولىٰ صور؛

[٣.] و باعتبارِ كونِها مباديَ التغيّرات في غيرِها قُوى.

قال:

و إذا امتزجتْ لم‌تفسدْ قواها و إلّا فلا مزاجَ.

أقول:

إذا امتزجت العناصرُ لاتبطل صورُها كما زعم محمّد بن زكريا؛ وإلّا لَما حصلت[١] المزاجُ؛ لأنّها[٢] كيفيّةٌ متوسّطةٌ بين الكيفيّات؛ و ذلك لايحصل إلّا بعد انكسارِ كيفيّاتِها؛ و انكسارُها لايمكن بفعلِ بعضِ الكيفيّات في البعض؛ لأنّ فعلَ الكيفيّةِ إمّا أن يكونَ[٣] متقدّماً على انفعالِها أو متأخّراً [أو معاً]؛

[١.] فإن كان الأوّلُ صار الغالبُ مغلوباً عن مغلوبه

[٢.] و إن كان الثاني صار المغلوبُ غالباً علىٰ غالبه؛

[٣.] و إن كانا معاً كان الشيءُ الواحدُ في حالةٍ واحدةٍ غالباً و مغلوباً عن شيءٍ واحدٍ؛ و ذلك محالٌ، بل يكون كاسرُ كيفيّةِ كلِّ عنصرٍ صورةَ العنصر الآخر؛ لأنّها لمّا اقتضتْ كيفيّة لكانتْ منافيةً لضدّها؛ فيوجب انكسارَه؛ فلايحتاج حينئذٍ في عملِها إلىٰ معاونةِ كيفيّتِها؛ فلايعودُ المحذورُ كما شكّك بعضُهم. نعم! لو احتاجتْ إليها؛ فإنّما تحتاج إذا فعل في المبائنِ؛ أمّا في الممتزجِ فلا.

و إنّما ذكر الصورَ بلفظِ «القُوىٰ»؛ لأنّه جعلها هٰهنا مبدأً التغيّر في آخر.

---

١. A: حصل.　　٢. A: لانه.　　٣. A: اما ان كان.

و فيه نظرٌ؛ إذ مقاومةُ الشيء مع الضدِّ يوجب الكلالَ و التأثّرَ عن الضدّ؛ فلِمَ لا يجوز أن يكونَ مقاومة الضدّ معاً و يحدث من مقاومتِهما انكسارُهما إمّا للكلالِ أو التأثّرِ أو لهما؟! فحينئذٍ يكون فعلُ كلٍّ منهما قبل انفعالِه؛ و لا يلزم صيرورةُ المغلوب غالباً؛ و أيضاً الماءُ الحارُّ إذا امتزج بالماءِ الباردِ يحصل الانكسارُ مع تماثلِ الصورتَين.

قال:

بل استحالتْ في كيفيّاتِها المتضادّةِ المنبعثةِ عن قواها متفاعلةً فيها حتّىٰ تكتسي كيفيّةً متوسّطةً توسّطاً مّا في حدّ ما يتشابه[1] في أجزائها و هي المزاج.

أقول:

إذا امتزجت العناصرُ لاتبطل صورُها، بل استحالتْ في كيفيّاتِها المتضادّةِ؛ فتكون العناصرُ متفاعلةً في كيفيّاتِها المتضادّةِ حتّىٰ تكتسيَ كيفيّةً متوسّطةً توسّطاً مّا؛ إذ التوسّط يقع في الحدود الغير المتناهية الواقعة بين الطرفَين، مثل ما يقع بين الحرارةِ و البرودةِ؛ و ذلك الحدُّ يتشابه في أجزاء العناصر، أي يكون حرارةُ الناريّ كحرارةِ المائيّ و كذا الرطوبةُ و غيرُها؛ و تلك الكيفيّةُ المتوسّطةُ هي المزاج.

قال:

وهمٌ و تنبيهٌ

[في إبطال مذهب القائلين بالورود المنكرين للاستحالة]

و لعلّك تقول: لا استحالةَ في الكيف أيضاً و في الصورة أيضاً؛ و لم يُسخَّن الماءُ في جوهرِه، بل فَشَتْ فيه أجزاءٌ ناريّةٌ داخليّةٌ و لا ما يظنّ أنّه برد،[2] بل فَشَتْ فيه أجزاءٌ جَمَديّةٌ.[3]

---

۱. E: متشابه. ۲. E: + برد. ۳. E: + مثلاً.

أقول:

لمّا كان يحسّ المزاج مبنيّاً على الاستحالة و الكون ـ إذ الأجزاء الناريّة لاتنزل من الأثير، بل يكون هناك ـ فأراد إبطالَ قولِ مَن أنكرهما؛/53A/ إذ أنكر قومٌ من الأقدمين تحقّقَ الاستحالةِ و أنكر انكساغورس و أصحابُه الاستحالةَ و الكونَ؛ فإنّهم زعموا أنّه لا بسيطٌ في الأجسام العنصريّة، بل كلُّ جسمٍ مركّبٌ من تلك الطبائع و ساير الطبائع النوعيّة؛ و إنّما يُسمّى باسم الغالب الظاهر؛ و عند ملاقاةِ ما يكون من نوعِ المغلوب برز المغلوب.

و منشأ المذهبَين اعتقادُ امتناعِ كونِ الشيء عن لا شيءٍ و امتناعِ صيرورةِ الشيء شيئاً آخر.

قال:[1]

فإن قلتَ ذلك:

ـ فاعتبِرْ حالَ المحكوك و المُخَلخَل و المُخَضخَض حين[2] يحمى من غير وصولِ ناريّةٍ غريبةٍ إليه؛

ـ و اعتبِرْ حالَ المُسخِّن في مُستحصِفٍ و في مُتخَلخِلٍ هل يمنع الاستحصافُ نفوذَ ما يسخن بالفُشُوِّ فيه[3] علىٰ نسبةِ قوامه؟ و هل الامتلاءُ من مصمومٍ مقدومٍ[4] يمنع البلاغَ في التسخّن لمنعِ الفُشُوِّ[5] إذاكان لايخرج منه شيءٌ يُعتدّ به حتّىٰ يخلف مكانه فاشٍ يُعتدّ به؛

ـ و اعتبِرْ حالَ القماقم الصيّاحة؛

ـ و انظُرْ ما بال الجَمَد يبرّد ما فوقه و الباردُ من أجزائه لايصعد لثقلِه.

أقول:

استدلالٌ علىٰ بطلانِ المذهب الأوّل؛ و ذلك بأربعة[6] أُمورٍ من المشاهدات:

---

١. E: + و لا ما يظنّ أنّه برد، بل فشت فيه أجزاء جمدية مثلاً.
٢. A: حتى.
٣. A: ـ فيه.
٤. E: مفدوم.
٥. هامش E: ممتنع الفشو.
٦. A: بخمسة.

[۱.] استدلّ بحدوثِ السخونةِ عند الحركة العَنيفَة في ما غلب عليه الأرضيّة و الهوائيّة و المائيّة؛ فإنّ «المحكوكَ» هو شيءٌ صلبٌ يماسّه مثلُه بالعُنف كخشبتَين؛ فإنّ المحكوكَ منهما يحمى، بل يحترق من غير نار داخله؛ و «المخلخل» ما يجعل قوامه بالقسرِ رقيقاً كهواءِ الكِيْرِ بإلحاحِ النفخ عليه كما مرّ؛ فإنّه يتسخّن و يتخلخل؛ و «المخضخض» هو الجسمُ الرطبُ ـ كالماء و غيرِه ـ الذي يحرّكه تحريكاً شديداً؛ فإنّه يتسخّن أيضاً.

[۲.] إذا سخن المايعان المتشابهان في القوام في إنائَين أحدهما مستحصفٌ ـ أي مستحكم الجرم ـ كالنُّحاس مثلاً و الآخر ذو مسامٍ كالخَزَف؛ فلو كان التسخّن بنفوذِ النار لَوجب أن يتسخّن الماءُ قبل التسخّن في الأوّل علىٰ نسبةِ قِوامِ الإنائَين لسهولةِ النفوذِ فيه؛ و ليس كذلك.

[۳.] إذا ملئ إناءٌ صلبٌ و يشدّده شديداً بحيث لا يخرج منه شيءٌ يُعتدّ به و وُضع على النار؛ فلو كانت[۱] السخونةُ لنفوذِ النار وجب أن لا تشتدّ سخونتُه؛ إذ لا يخرج من الماء بقدرِ ما يدخل فيه من النار الموجبة لشدّةِ السخونة؛ و يمتنع تداخلُ الجسمَين و ليس كذلك؛ إذ سخونتُه يكون أشدّ.

«صمام القارورة» ما يُشدّ به رأسُها و قدامُها يُوضَع في فَمِها.

[٤.] القُمقُمة إذا مُلئتْ و شُدّ رأسُها محكماً و وُضعتْ علىٰ نارٍ قويّةٍ؛ فهي تنشقّ و يحدث صوتٌ هائلٌ؛ لصيرورةِ ما فيه من الماءِ أو أكثره ناراً؛ فحدوثُ السخونةِ و النارِ في داخلِها مع امتناعِ دخولِ النار فيها و خروجِ الماءِ عنها يدلّ على الاستحالة و الكون كالجَمَدِ يبرّد ما يوضع فوقه؛ و الأجزاء الباردة لا تصعد لثقلِها؛ فإذن هو بالاستحالة.

قال:

وهمٌ و تنبيهٌ

[في إبطال مذهب القائلين بالكمون و البروز]

أو لعلّك تقول: إنّ الناريّة كامنةٌ يبرزها الحكُّ و الخَضخَضةُ من غير تولّدِ سخونةٍ و لا ناريّةٍ.

---

۱. A: كان.

أقول:

هذا هو المذهب الثاني؛ و هو القولُ بالكمونِ و البروزِ.

قال:

فهل يسعك أن تصدّقَ بوجودِ جميعِ الناريّة المنفصلة عن خشبةِ[١] الغَضا فيها مخلّفة لبقيّةٍ[٢] منها فاشيةٍ في ظاهرِ الجمرِ و باطنه؛ و تحسّ فاشية في جميعِ جرمِ الزجاج الذائب عند استشفاف البصر؟ فلو لم‌يكن في الخشب من الناريّة إلّا الباقي فيه عند التجمّر لكان لايسعك أن تصدّقَ بكمونِه كموناً لايُبرزه رضٌّ و لا سَحْقٌ؛ و لايلحقه لمسٌ و لا نظرٌ؛ فكيف و لو كان هناك كمونٌ و بروزٌ لَكان أكثر الكامن برز و فارق؟!

ثمّ الكلام بعد هذا طويلٌ.

أقول:

استدلّ علىٰ بطلانِ هذا المذهب بثلاث حجج:

[١.] إذا أشعلنا خشبَ الغَضا[٣] تنفصل منه أجزاءٌ ناريّةٌ كثيرةٌ و بعد صيرورتِه جَمْراً تبقى النارُ محسوسةً في الجمرِ كامنةً في الخشبِ و إلّا لاحترقتْه.

[٢.] يُعلم ضرورةً أنّ جميع الأجزاء[٤] الناريّة التي تذحسّ بها في جرمِ الزجاج الذائب لم تكن كامنةً قبل الذوب و إلّا لرأيناها، لعدمِ منعِ الزجاج من رؤيةِ ما في باطنِه لشفيفه؛ و «تحسّ» عطف على «تصدّق» أي هل يسعك أن تحسّ.

[٣.] لو كانت الناريّةُ الظاهرةُ في الجمرِ كامنةً في الخشب قبل التجمّرِ فقط لامتنع أن لايظهر الرَّضُّ و السَحْقُ؛ و لايُحسّ باللمس و لايُرىٰ عند إمعان النظر فضلاً عن أن يكونَ معها ما انفصل بالاشتعال.

---

١. A: خشب. ٢. A: كيفية.

٣. هامش A: الغضا ـ بالقصر ـ شجرٌ ذو شوتٍ و خشبه من أصلب الخشب و لذا يكون في ... صلابة.

٤. A: اجزاء.

قوله: «الكلام بعد هذا طويل» يعني ما ذكر أصحابُ هذا المذهب من الحجج مع ما يرد عليها كثيرٌ، فلْنعرض عنه.

قال:

نكتةٌ

[في أنّ النار الصرفة شفّافة غير مرئيّة]

إعلمْ أنّ استضائةَ النارِ الساترةِ لِما وراءها إنّما يكون ذلك لها إذا علقتْ شيئاً أرضيّاً ينفعل بالضوءِ عنها؛ و كذلك أُصول الشُّعَل و حيث النار قويّه هي شفّافة لايقع لها ظلٌّ؛ و يقع لِما فوقها ظلٌّ عن مصباحٍ آخر.

أقول:

من أحكام النار أنّ البسيطَ منها شفّافٌ لا ضوءَ له و لا يُرىٰ و لا يستر ماوراءه؛ و إنّما تكون له هذه الأمورُ إذا تعلّقتْ بجرمٍ أرضيّ يقبل ذلك الجرمُ عنها الضوءَ؛ لأنّها حينئذٍ لاتبقي شفّافةً و تصير مراتبه ساترةً؛ و أمّا إذا لم يتعلّق لايكون كذلك كأصلِ الشعلة؛ و حيث تكون النارُ قويّةً من سايرِ أجزاءِ الشعلة؛ فإنّها لقوّتِها تحيل الأجزاء الأرضيّة بالكلّيّة و تبقى خالصةً شفّافةً لايقع لها ظلٌّ؛ و يقع لرأسِ الشعلة ظلٌّ لاختلاطِ الأجزاء الأرضيّة.

قال:

و ربّما كان انفراجُه و تحجّمُه و انتشارُه أكثر من حجمِ الشفّاف حتّىٰ لايكون لقائلٍ أن يقول: إنّ الشفيف للانتشار؛ و خلافه لاستحداد الصنوبريّة[1] مُستحصَفة النار؛ فبيّن من هذا أنّ النارَ البسيطةَ شفّافةٌ كالهواء.

أقول:

هذا جوابُ سؤالٍ و هو أن يُقالَ: /53B/ أُصولُ الشُّعَل إنّما كانتْ شفّافةً دون رؤوسِها؛

---

١. A: الصنوبرة.

لأنّ شكلَ الشعل صنوبريٌّ؛ فتكون الأجزاءُ الناريّةُ التي عند الأُصول منتشرةً منفرجةً لكونِ قاعدتِها واسعةً؛ فلا جرم كانتْ شفّافةً بخلاف رؤوسِها؛ فإنّها تكون مجتمعةً متكثّرةً؛ فإنّ الصنوبرةَ تستحدُّ هٰهناك.

فأجاب بأنّ رأسَ الشعلةِ ربّما كان انفراجُه و حجمُه أكثر من حجمِ الشفّاف و مع ذلك يمنع من الرؤيةِ و يقع له ظلٌّ.

قال:

و إذا استحالتْ[١] إليها النارُ المركّبةُ التي تكون منها الشهبُ استحالةً تامّةً شفّتْ؛ فظُنّ أنّها طفئتْ؛ و لعلّ ذلك من أسباب طفؤها أحياناً عندنا.

أقول:

لمّا ثبت أنّ النارَ البسيطةَ شفّافةٌ؛ فالنار المركّبة مع الدخان التي تكون منها الشهبُ مهما استحالتْ استحالةً تامّةً إلى النارِ الصرفةِ رُأى عنها الضوءُ لاستحالةِ الأجزاءِ الأرضيّةِ؛ و صارتْ شفّافةً؛ فيُظنّ أنّها طفئتْ؛ و النارُ المركّبةُ التي عندنا قد ينطفئ بهذا السببِ و هو إحالةُ النار الأجزاءِ الأرضيّة و صيرورتها شفّافةً.

قال:

و الأشبه أنّ أكثرَ السبب في ذلك عندنا استحالةُ الناريّة هواءاً و انفصالُ الكثافةِ الأرضيّةِ دخاناً الذي كلّما قويت النارُ قلّ؛ لأنّها تكون أقدر علىٰ إحالةِ الأرضيّة بالتمام ناراً؛ فلميبق ما يكون دخاناً بقاءه في النار الضعيفة.

أقول:

يعني ما ذكرنا[ه] من سببِ انطفاءِ النارِ المركّبةِ التي عندنا أقلّيٌّ و السبب الأكثريّ في ذلك استحالةُ اللطيف الناريّ هواءاً و انفصالُ الكثيف الأرضيّ دخاناً؛ لأنّ النارَ كلّما كانتْ أقوىٰ كان الدخانُ أقلّ؛ لأنّ الأقوىٰ أقدر علىٰ إحالةِ الأجزاء الأرضيّة بالتمام ناراً بخلاف النار الضعيفة؛ و النارُ التي عندنا ضعيفةٌ، لإحاطةِ أضدادِها بها؛ فلايقدر علىٰ استحالةِ

---

١. A، E: استحال.

الأرضيّات؛ و يستحيل هواءاً للضعفِ و قوّة الهوائيّة عندنا و ينفصل الأرضيّة دخاناً؛ فهذا السببُ أكثريٌّ في النار التي عندنا و أقلّيٌّ في الشهب؛ و الأوّلُ بالعكس.

قال:

و هذه النكتة غيرُ مناسبةٍ بحسب النوعِ للغرض؛ و مناسبةٌ بحسب الجنس.

أقول:

البحث عن العنصرِ كالجنسِ للغرضِ من هذه الفصول؛ و عن العناصرِ و المركّباتِ و المزاجِ كالنوع؛ و هذه النكتةُ باحثةٌ عن العنصر؛ فيناسب جنسَ الغرض دون نوعِه.

قال:

تنبيهٌ

[في حكمة الصانع في خلقِ الأُصول و الأمزجة]

أُنظُرْ إلىٰ حكمةِ الصانع: بدأ فخلق أُصولاً، ثمّ خلق منها أمزجةً شتّىٰ؛ و أعدَّ كلَّ مزاجٍ لنوعٍ؛ و جعل أخرجَ الأمزجةِ عن الاعتدال لأخرجِ الأنواع عن الكمال؛ و جعلَ أقربَها من الاعتدال الممكن مزاجَ الإنسان لِتستوكرَه نفسُه الناطقةُ.

أقول:[1]

قوله: «من الاعتدال الممكن»؛ لأنّ الاعتدالَ الحقيقيَّ غيرُ ممكنٍ عند البعض.

قوله: «لِتستوكرَه» أي لِيجعلَه وَكْراً.

---

١. A: ـ أقول.

قال:

النَّمَط الثالث
في النفس الأرضيّة و السماويّة

أقول:

النفسُ الأرضيّةُ هي المتعلّقةُ بالأجسام الأرضيّة؛ و السماويّةُ هي المتعلّقةُ بالأجسام السماويّة؛ و عرّفوا:

الأوّلَ بأنّها كمالٌ أوّلٌ لجسمٍ طبيعيٍّ آليٍّ ذي حياةٍ بالقوّة.

قولنا: «كمال أوّل» يُخرج الكمالاتِ الثانيّةَ التي تحصل للجسمِ بواسطةِ النفس.

قولنا: «طبيعيّ» يُخرج الصناعيَّ.

قولنا: «آليّ» يعني ذا آلاتٍ يمكن أن تصدرَ بواسطتِها صفاتُ الحياة من التغذّي و النموّ و التوليد و الإدراك و الحركة و النطق؛ و هذا شاملٌ للنفس النباتيّة و الحيوانيّة و الإنسانيّة.

و الثانيةَ بأنّها كمالٌ أوّلٌ لجسمٍ طبيعيٍّ سماويٍّ ذي إدراكٍ.

و هذا النمط مشتملٌ علىٰ مسائل:

<المسألة الأولىٰ>
<في أنّ النفس غير البدن و أجزائه>

قال:

تنبيهٌ
[في أنّ الإنسان لايغفل عن نفسه في شيءٍ من الأحوال]

إرجعْ إلىٰ نفسِك و تأمَّلْ: هل إذا كنتَ صحيحاً، بل و علىٰ بعضِ أحـوالِك غيرها بحيث تفطّن للشيء فِطنةً صحيحةً، هل تغفل عـن وجـودِ ذاتِك و لاتُثبت نفسَك؟ ما عندي أنّ هذا يكون للمستبصر حتّىٰ أنّ النائمَ في نومِه و السُّكرانِ في سُكْرِه لاتَعزُب ذاته عن ذاته؛ و إن لم‌يثبتْ تمثُّله لذاته فـي ذكرِه.

أقول:

في هذا الفصلِ علىٰ أنّ الإنسانَ لايغفل عن نفسه في شيءٍ من الأحوال؛ فـقال: إذا رجعتَ إلىٰ نفسِك و تأمّلتَ في حالةِ الصحّة و المرض بشرطِ أن تكونَ لك فطنةٌ صحيحةٌ تعلم أنّك لا تغفل عن ذاتِك أصلاً و تعلم ثبوتَ نفسك، بل الحقُّ أنّ صحيحَ الفطنة و إن كان في النوم أو السُكر لا تعزب ذاته عن ذاته و إن لم يبق ذلك في ذكرِه.

قال:

و لو توهّمتَ أنّ ذاتك قد خُلقتْ أوّلَ خلقِها صحيحةَ العـقلِ و الهـيئةِ و [1] فرض أنّها علىٰ جملةٍ من الوضع و الهيئة لاتُبصر أجزاءها و لاتـتلامس أعضاؤها، بل هي منفرجةٌ و معلَّقةٌ لحظةً مّا في هواءٍ طَلَقٍ وجدتَها قد غفلتْ عن كلّ شيءٍ إلّا عن ثبوتِ إنّيّتِها.

أقول:

يريد تأكيدَ ما ذكر: نفرض حالةً للإنسان لا يدرك فيها شيئاً غيرَ ذاته و هو أن يتوهّمَ أنّه خُلِقَ أوّلَ خلقةٍ ـ لئلّا يكونَ لم‌يذكر أصلاً ـ صحيحَ الفعل لنفسه بذاته و و [صحيحَ] الهيئة لئلاّ يشعر بالنقصان؛ و كونه علىٰ وضعٍ و هيئةٍ لاتبصر أجزاؤه لئلّا يـتوهّم أنّـها هـي؛ و لاتتلامس أعضاؤه لئلّا يحسّ بأعضائه، بل يكون غيرَ مـتعلّقٍ بشـيءٍ مـن الأجـزاء و الأعضاء؛ و يكون معلَّقاً في هواءٍ غير موصوفٍ بكيفيّةٍ محسوسةٍ؛ فإنّه في تلك الحـالة يغفل عن كلِّ شيءٍ إلاّ عن ثبوتِ ذاتِه المخصوصة؛ و هذا يدلّ أيضاً علىٰ أنّ النفسَ غيرُ البدن و أجزائِه.

---

١. E: + قد.

يُقال: «يقع طَلْق» ـ بفتح الطاء و سكون اللام ـ أي غير مكيّفٍ بكيفيّةٍ غريبةٍ من الحرّ و البرد.

و إنّما سُمّي هذا الفصلُ «تنبيهاً»؛ لأنّه نبّه به على المطلوب؛ لاستغنائِه /54A/ عن البرهان؛ لوضوحِه.

قال:

تنبيهٌ

[في أنّ الإنسان لايدرك نفسه إلّا بنفسه]

بما ذا تُدرِك حينئذٍ و قبله و بعده ذاتَك؟ و ما المدرَك من ذاتِك؟ أ ترى المدرِكَ منك أحدَ مشاعرِك مشاهدةً، أم عقلَك و قوّةً غيرَ مشاعرك؟ و ما يناسبها؟ فإن كان عقلك و قوّة غير[1] مشاعرك بها تدرِك، أ فبوسطٍ تُدرِك أم بغير وسطٍ؟ ما أظنُّك تفتقر في ذلك حينئذٍ إلىٰ وسطٍ؛ فإنّه لا وسطَ،[2] فبقي أن يكونَ بمشاعرِك أو بباطنِك بلا وسطٍ ثمّ انظر.

أقول:

أراد التنبيهَ علىٰ أنّ الإنسان لايُدرِك نفسَه إلّا بنفسِه لا بقوّةٍ أُخرىٰ و لا بتوسّطِ شيءٍ آخر؛ و ذلك يتوقّف على البحث عمّا يُدرك النفس و عمّا هو النفس[3]؛ و هذا البحثُ يشتمل على الأوّل و الفصلُ الآتي على الثاني.

و تقريرُه أن نقولَ: المدرِك ـ عند الفرض المذكور في الفصل السابق و قبله و بعده ـ إمّا أن يكونَ شيئاً من الحواسّ الظاهرة أو شيئاً من القُوى الباطنةِ كالعقلِ و غيرِه من القُوى التي هي غيرُ المشاعر و ما يناسب المشاعر كالتخيّل و التوهّم؛ فإن كان الثاني، فإمّا أن يُدرِك بوسطٍ من القُوى التي تناسب المشاعرَ أو بغيرِه. لا جائز أن يدرِك بوسطٍ؛ لأنّ المدرِك في الفرض المذكور كان غافلاً عمّا يغايره؛ فبقي أن يكونَ إمّا بشيءٍ من الحواسّ

---

١. E: ـ غير.

٢. E: + فبقى أن تدرك ذاتك من غير افتقار إلى قوة أُخرى و إلى وسط.

٣. A: نفس.

أو بشيءٍ من القُوى الباطنةِ بلا وسطٍ، لكن ليس بالحواسِّ كما في الفرضِ المذكور من تعطيل الحواسّ؛ فبقي أن يكونَ بقوّةٍ باطنةٍ بلاوسطِ شيءٍ ممّا يناسب المشاعرَ؛ و هو المطلوب.

قال:

تنبيهٌ

[في أنّ النفس الإنسانية ليست بمحسوسة]

أ تُحصّل أنّ المدرَك منك هو ما يُدرِكه بصرُك[1] من إهابك؟ لا! فإنّك إن انسلختَ عنه و تبدلّ عليك كنتَ أنتَ أنتَ، أو هو ما تُدرِكه بلمسِك أيضاً؟ و ليس أيضاً إلّا من ظواهرِ أعضائِك؟ لا! فإنّ حالَها حالُ ما سلف؛ و مع ذلك فقد كنّا في الوجه الأوّل من الفرض أغفلنا الحواسَّ عن أفعالِها؛ فتبيّن أنّه ليس مدرَكُك حينئذٍ عضواً من أعضائك كقلبٍ أو دِماغٍ؛ و كيف و[2] يخفىٰ عليك وجودُهما إلّا بالتشريح؛ و لا مدرَكُك جملة من حيث هي جملة؛ و ذلك ظاهرٌ لك[3] ممّا تمتحنه من نفسِك و ممّا نبّهتَ عليه.

أقول:

أراد أن يُبيّنَ التنبيهَ علىٰ أنّ نفسَ الإنسان ليستْ بمحسوسةٍ.

و تقريرُه: أنّ النفسَ إمّا من أجزاءِ البدن ـ ظاهرةً أو باطنةً ـ أو الجملةُ المركّبةُ منها أو شيءٌ آخر:

و الأوّلان باطلان.

أمّا الأوّل: فلأنّه لو انسلخ الإنسانُ عن ظواهرِ بدنِه ـ كالجلد و غيرِه ممّا يُدرَك باللمس من ظواهر الأعضاء – لكان هو هو؛ و لأنّ ظواهرَ البدن لايُدرَك إلّا بالحواسّ؛ و قد فرضنا الحواسَّ غافلةً عن الإحساسِ في الفرض المذكور؛ و مع ذلك كان الإنسانُ شاعراً بنفسِه؛ فنفسُه غيرُ هذه الأبعاض؛ و يُعلم أنّ المدرَك في الفرض المذكور ليس شيئاً من الأعضاء[4]

---

۱. E: + البصر.
۲. E: + قد.
۳. A: ظاهرك.
٤. A: اعضاء.

الباطنة، لكونِ الإنسان غافلاً عنها حينئذٍ مدرِكاً لنفسه و لأنّ وجودَها لم يُعلَم بالتشريح؛ و الإنسانُ قبل ذلك عالِمٌ بنفسه.

و أمّا الثاني ـ و هو أن يكونَ النفسُ مجموعَ البدن ـ فأيضاً باطلٌ؛ لأنّ الإنسانَ حين يمتحن عن نفسِه بحدّ نفسه مدرَكاً لذاته غافلاً عن البدن؛ و لأنّ إدراكَ البدن لا ينفكّ عن إدراكِ أجزائِه و قد أبطلنا ذلك في الفرض المذكور.

قال:

فمدرَكُك شيءٌ آخر غيرُ هذه الأشياءِ التي قد لاتُدركها و أنت مدرِكٌ لذاتك؛ و التي لاتجدها ضروريّةً في أن تكونَ أنت أنت، فمدرَكُك ليس من عِداد ما تُدركه حسّاً بوجهٍ من الوجوه؛ و لا ممّا[1] يشبه الحسّ ممّا سنذكره.

أقول:

لمّا بطل كون النفس من أجزاء البدن و مجموعه؛ فهي إذن آخر غيرُ هذه الأشياء التي قد لايُدرِكها الإنسانُ حالَ كونه مدرِكاً لنفسه و غيرُ ما يكون ضروريّاً في كونِه هو؛ فمدرَكه من نفسه ليس ممّا يناله الحسُّ بوجهٍ و لا ما يشبهه من الخيال و الوهم.

قال:

وهمٌ و تنبيهٌ

[في أنّ إثبات الذات لايكون بمعلولاته التي هي أفعالها و آثارها]

و لعلّك تقول: إنّما أُثبت ذاتيٌّ بوسطٍ من فعليّ.

أقول:

هذا سؤالٌ أُورد علىٰ ما أثبتَه[2] في الفصل الثاني [من] أنّ مدرِك الذات قوّةٌ باطنةٌ بغير وسطٍ.

و تقريرُه أن يُقالَ: إنّما أثبتَ[3] ذواتنا بوسطٍ من أفعالنا؛ لأنّ إثباتَ ما ليس بمحسوسٍ

---

١. A: بما. ٢. A: ثبت. ٣. A: ثبت.

قد يكون بعلّيّةٍ كما في البرهان و قد يكون بمعلوليّةٍ؛ و [إثباتها] بتوسّطِ ذواتِنا أظهر لنا من إثباتها بعللِها؛[1] فلا سبيلَ إلىٰ برهان «لِمّ»، بل نستدلّ بأفعالِنا و آثارِنا علىٰ ثبوت ذواتنا؛ فإنّ أكثر القُوىٰ تُثبَت بأفعالِها و آثارِها؛ و حينئذٍ لا يكون هذا الإدراكُ بغير وسطٍ.

و منع الشيخُ الحصرَ بوجهَين خاصٍّ بهذا الموضع و عامٍّ.

قال:

فيجب إذن[2] أن يكونَ لك فعلٌ تُثبته في الفرض[3] المذكور أو حركةٌ أو غيرُ ذلك؛ و في[4] اعتبارِنا الفرضَ المذكورَ جعلناك بمعزلٍ من ذلك؛ و أمّا بحسب الأمر الأعمّ، فإنّ فعلك إن أثبتَّه فعلاً مطلقاً[5]، فيجب أن تثبتَ به فاعلاً مطلقاً لا خاصّاً هو ذاتُك بعينها؛ و إن أثبتَّه فعلاً لك؛[6] فهو مثبَت في الفهم قبلَه؛ و لا أقلّ من أن يكونَ معه لا به؛ فذاتُك مثبتَة لا به.

أقول:

الوجهُ الخاصُّ فهو أنّك في الفرض المذكور كنتَ غافلاً عن أفعالِك مع إدراكِ ذاتِك؛ و أمّا العامّ فهو أنّ الفعل إن أخذتَه من حيث هو فعلٌ مّا من غير اختصاصٍ بذلك فهو لا يدلّ إلّا علىٰ فاعلٍ مّا غيرِ معيّنٍ لا علىٰ ذاتِك المعيّنة؛ و إن أخذتَه من حيث هو فعلٌ لك فلم يثبت به ذاتك؛ لأنّ ذاتك جزءٌ من مفهوم فعلِك من حيث هو فعلُك؛ و الجزء سابقٌ على الكلّ؛ فذاتُك مثبَتٌ في فهمِك قبل فعلِك؛ و لا أقلّ من أن يكونَ معه؛ فذاتُك مثبَتةٌ لا به /54B/.

<المسألة الثانية>
<في أنّ النفس غير الجسم و المزاج>

قال:

إشارةٌ
[إلىٰ أنّ نفس الإنسان غير الجسميّة و المزاج]

هوذا! يتحرّك الإنسان بشيءٍ غير جسميّتِه التي لغيرِه؛ و بغيرِ مزاجِ جسمِه

---

۱. A: ثبوت عللها.
۲. A: فيجب إدراك.
۳. A: + في الفرض.
٤. E: ففي.
٥. A: فلا مطلقاً.
٦. E: + فلم يُثبت به ذاتك، بل ذاتُك جزءٌ من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك.

الذي يُمانعه كثيراً حالَ حركتِه في جهةِ حركتِه، بل في نفسِ حركتِه.

أقول:

استدلّ علىٰ تغائرِ النفسِ للجسمِ و المزاجِ بأنّ الحيوان يتحرّك بالاختيار؛ و ذلك يقتضي مبدءاً؛ و لايجوز أن يكونَ مبدؤه جسميّتَه؛ لكونها مشتركةً بين الأجسام دون الحركة بالاختيار؛ و لايجوز أن يكونَ مزاجَ جسمِه؛ لأنّ المزاجَ تمنع الحيوانَ حالَ حركتِه في جهةِ حركتِه كما إذا أصعد جبلاً؛ فإنّه يريد الفوقَ و مزاجُ بدنِه يقتضي السفلَ، بل و في نفس حركتِه، كما إذا أراد أن يتحرّكَ على الأرض و مزاجُه تقتضي سكونَه.

و لقائلٍ أن يقولَ: لانسلّم أنّ المانعَ هو المزاج. لِمَ لايجوز أن يكونَ ثقلُ بدنِه مانعاً؟!

قال:

و كذلك يُدرِك بغيرِ جسميّتِه[1] و بغيرِ مزاجِ جسميّتِه الذي يمنع عن إدراكِ الشبيهِ؛ و يستحيل عند لقاءِ الضدِّ فكيف يلمس به؟!

أقول:

هذا استدلالٌ بالإدراك على المغائرة المذكورة.

و تقريرُه: أنّ الإدراكَ أيضاً يقتضي مبدءاً و هو لايجوز أن يكونَ الجسميّةَ المشتركةَ ـكما مرّـ و لا مزاجَ جسميّتِه؛ لأنّ المزاجَ لاتتأثّر عمّا يوافقها في النوعِ و حينئذٍ تمنع المدرِكَ من إدراكِ الموافق؛ إذ الإدراكُ إنّما يحصل عند انفعالِ ما به يُدرِك و يستحيل عند لقاءِ الضدِّ، أي مشابه الضدّ؛ و لايبقي معه موجودٌ؛ إذ المانعُ و المعدومُ لايكون سبباً؛ فلايكون الإحساسُ بالمزاج.

فإن قلتَ: لانسلّم كونَ المزاج لو لم تتأثّرْ و لم يحصل الإدراكُ يكون مانعاً. لِمَ لايجوز أن يكونَ مبدءاً و يكون تأثُّره شرطاً للإدراك؛ فإذا فقد فقد الإدراك؟!

قلتُ: الشقُّ الثاني كافٍ في المطلوب؛ فلايضرّ بإفسادِ الشقّ الأوّل.

---

۱. هامش E: جسميّة.

قال:

و لأنّ المزاجَ واقعٌ[1] بين أضدادٍ متنازعةٍ إلى الانفكاك إنّما تجبرها على الالتيامِ و الامتزاجِ قوّةٌ غيرُ ما يتبع التيامَها من المزاج؛ و كيف و علّةُ الالتيامِ و حافظُه قبلَ الالتيام؛ فكيف لايكون قبل ما بعده؟

أقول:

هذا استدلالٌ آخر علىٰ أنّ النفسَ غيرُ المزاج.

و تقريرُه: أنّ المزاجَ واقعٌ في الحيوان بين أسطُقسّاتٍ[2] متضادّةٍ متنازعةٍ إلى الانفكاكِ، لاختلافِ ميولِها إلىٰ أمكنتِها؛ فإنّما تحفظها على الالتيام و الامتزاج قوّةٌ مغايرةٌ لِما يتبع الالتيامَ من المزاج و غيرِه؛ فتلك القوّةُ غيرُ المزاج و كيف لايغاير؟! فإنّ ما يكون علّةَ بقاءِ الالتيامِ و حافظَه لابدّ و أن يكونَ قبلَ الالتيامِ و الالتيامُ الباقي قبل المزاجِ الباقي؛ فيلزم أن يكونَ علّةُ الالتيام الباقي قبلَ المزاج الباقي؛ إذ ما يكون قبل الشيءِ يكون قبل ما بعده؛ و حينئذٍ يكون حافظُ الالتيام الباقي غيرَ المزاج الباقي.

قال:

و هذا الالتيامُ كما يلحق الجامعَ وهنٌ بالأمراض الغازلة أو عدمٌ بالموت يتداعي الأُسطقُسّاتِ إلى الانفكاك.[3]

[أقول]:

لارتفاعِ المعلولِ عند ارتفاعِ العلّةِ؛ و هذا تأكيدٌ لِما مرّ.

قال:

فأصلُ القُوى المحرِّكة و المدرِكة و الحافظةِ للمزاج شيءٌ آخر لك أن تُسمّيَه بـ«النفس»؛ و هذا هو الجوهرُ[4] الذي يتصرّف في أجزاءِ بدنِك، ثمّ في بدنِك.

---

١. E: + فيه. ٢. A: استقصات؛ E: استقسات.

٣. E: و هذا الالتئام كلّما يلحق الجامع الحافظ وهن أو عدم يتداعي إلى الانفكاك.

٤. A: الحق.

أقول:

لزم بما تقدّم أنّ أصلَ القُوى المدرِكة و الحافظةِ للمزاجِ شيءٌ مغائرٌ للجسميّةِ؛ و المزاج و هو النفسُ؛ لأنّه حينئذٍ يكون كمالاً أوّلاً لجسمٍ طبيعيٍّ و هو الجوهرُ الذي يتصرّف في أجزاءِ بدنِك؛ لأنّه يتعلّق أوّلاً بالروح ثمّ بالأعضاء الرئيسيّة ثمّ بغيرِها؛ و عند ذلك تصير متصرّفاً في البدن.

و هيٰهنا بحثٌ و أنّه جعل الشيخُ هذا الجوهرَ «النفسَ الإنسانيّةَ»؛ لأنّه يقول في الإشارة الآتية «إنّ هذا الجوهرَ هو أنتَ.»

فلقائلٍ أن يقولَ: سلمّنا ثبوتَ جوهرٍ غيرِ الجسميّة و المزاج، لكن لِمَ قلتم إنّه النفسُ الإنسانيّةُ؟! لِمَ لايجوز أن يكونَ النفسَ الحيوانيّةَ؟! و الظاهر هذا!

<المسألة الثالثة >
<في تأثير النفس في البدن و تأثّرها عنه >

قال:

إشارةٌ
[إلىٰ وحدة الجوهر الذي يصدر عنه الحركة و الإدراك]

فهذا الجوهرُ فيك واحدٌ، بل هو أنتَ عند التحقيق.

أقول:

هذا الجوهرُ فينا واحدٌ؛ لأنّ الذي تصدر عنه الحركةُ الإراديّةُ في الإنسانِ هو الذي يدرِك فيه؛ و ذلك ضروريٌّ؛ و هو الذي إذا أصابه وهنٌ أو عدمٌ يداعي أجزاءَ بدنِه إلى الانفكاكِ؛ و ذلك تجربيٌّ.

ثمّ قال: «و هو أنت عند التحقيق»؛ لأنّك تعلم ضرورةً أنّ موجِبَ حركتِك الإراديّةِ و الذي يُدرك بمشاعرِك أو بعقلِك و الذي إن لم يكن يأخذ البدن في الانحلال أنت.

قال:

و له فروعٌ من قُوى منبثّةٍ في أعضائِك؛ فإذا أحسستَ بشيءٍ من أعضائِك شيئاً أو تخيّلْتَ أو اشتهيْتَ[1] أو غضبْتَ، ألقت العلاقة التي بينها و بين هذه الفروع هيئة فيها حتّىٰ تفعلَ بالتكرار إذعاناً مّا، بل عادةً و خُلقاً يتمكّنان من هذا الجوهرِ المدبِّرِ تمكّنَ الملكاتِ.

أقول:

هذا الجوهر الذي هو النفسُ له فروعٌ و هي القُوى الروحانيّةُ الحاصلةُ في الأعضاء بها ارتبط بالبدن؛ فإذا أدرك الإنسانُ بشيءٍ من القُوى الحسّيّةِ أو التخيّليّةِ أو الوهميّةِ شيئاً أو اشتهىٰ أو غضب ألقت العلاقةُ التي /54A/ بين هذا الجوهرِ و بين هذه الفروعِ هيئةً في هذا الجوهر إلىٰ أن يفعلَ بتكرارِ إلقاءِ الهيئةِ إذعاناً مّا في هذا الجوهر، بل عادةً و خُلقاً؛ لأنّها إذا تكرّرتْ صارت النفسُ كلَّ مرّةٍ أسهل تأثّراً حتّىٰ يتمكّنَ تلك الكيفيّة منها و يصير بطيئةَ الزوال؛ فصارتْ ملكةً له.

قال:

و كما يقع بالعكس؛ فإنّه كثيراً مّا يبتدئ؛ فتعرض فيه هيئةٌ مّا عقليّةٌ؛ فتنقل العلاقةُ من تلك الهيئة أثراً إلى الفروع، ثمّ إلى الأعضاء. اُنظُرْ أنّك إذا استشعرتَ جانبَ اللّه ـ عزّ و جلّ ـ و فكّرتَ في جبروتِه كيف يقشعرّ جلدك؟ و يقف شَعْرك؟!

أقول:

و كذلك يحصل في هذا الجوهرِ لأجل تلك العلاقةِ أثرٌ فى البدن؛ فإنّه إذا حصلتْ فيه هيئةٌ عقليّةٌ أدّتْ تلك العلاقةُ تلك الهيئةَ إلى الفروع ثمّ إلى الأعضاء، كما فكّرنا في عظمةِ اللّه و جبروتِه؛ فإنّه يقشعرُّ الجلدُ و يقف الشَّعرُ من ذلك؛ «استشعر» إذا أضمر شيئاً في القلب و «الوقوف»[2] قيامُ الشعر.

---

١. E: ـ أو اشتهيت.

٢. A: القيوف.

قال:

و هذه الانفعالاتُ و الملكاتُ قد تكون أقوىٰ؛ و قد تكون أضعف؛ و لولا هذه الهيئاتُ لَما كان نفسُ بعضِ الناس بحسب العادةِ أسرع إلى التهتّكِ أو[1] الاستشاطةِ غضباً من نفسِ بعض.

أقول:

هذه الأحوالُ المذكورةُ في الجانبَين قابلةٌ للشدّةِ و الضعفِ؛ و لذلك يتفاوتون الناسُ في أخلاقِهم الفاضلةِ و الرديّةِ؛ فيكون بعضُهم أشدّ استعداداً إلى الفجورِ و الغضبِ من بعضٍ؛ و كذا في الغير من الأخلاق.

<المسألة الرابعة>
<في الإدراك و أنواعه>

قال:

إشارةٌ
[إلىٰ ماهيّة الإدراك و الحقيقة المتمثّلة فينا]

إدراكُ[2] الشيء هو أن تكونَ حقيقتُه متمثّلةً عند المدرِك يُشاهدها ما بـه يُدرك.

أقول:

لمّا فرغ عن إثباتِ النفس، شرع في قواها و هي إمّا مدرِكةٌ أو محرِّكةٌ؛ فذكر أوّلاً معنى الإدراكِ؛ فقال: إدراكُ الشيء هو أن تكونَ حقيقةُ ذلك الشيءِ متمثّلةً عند المدرِك تلك الحقيقة بما يدركها. مثلاً لو أدرك بالبصر يشاهدها به و لو أدرك بالوهم يشاهدها به.

و فيه بحثٌ؛ لأنّ الإدراك صفةُ المدرِك و كون حقيقةِ المدرَك مشتملاً صفتها لا صفة المدرِك؛ فكيف يجوز تعريفُ أحدِهما بالآخر؟!

---

١. E: و.　　٢. E: درك.

و أيضاً: أخذ في التعريفِ «المشاهدةَ» و هي نوعٌ من الإدراك معرّف بالأخفىٰ؛ و كذا ذكر فيه متصرّفات الإدراك و فيه دورٌ إلّا أن يُقالَ: المراد بها اللغويّة، لكنّه مع ركاكـتِه[1] لايفيد في المشاهدة؛ لأنّها ليستْ هٰهنا لغويّة؛ لأنّ اللغويّة ما يكون بالبصر فقط و هو يريد هٰهنا أعمّ؛ لأنّ المشاهدةَ هي إدراكُ عينِ الموجود في الخارج سواءٌ كان بالبصر أو السمع أو اللمس أو غيرِها.

و الحقّ: أنّ معنى الإدراك بيّنٌ عند العقل؛ إذ كلُّ أحدٍ يفهمه بلا كُلفةٍ.

قال:

فإمّا أن تكونَ تلك الحقيقةُ نفسَ حقيقة الشيءِ الخارجِ عن المدرِك إذا أُدرك؛ فتكون حقيقةُ ما لا وجودَ له[2] بالفعل في الأعيان الخارجيّة مثل كثيرٍ من الأشكال الهندسيّة، بل كثير من المفروضات التي لاتُمكن ـ إذا فرضتْ في الهندسة ـ ممّا لايتحقّق أصلاً أو يكون مثالُ حقيقتِه مرتسماً في ذات المدرِك غيرَ مبائنٍ له؛ و هو الباقي.

أقول:

أراد تحقيقَ معنى الحقيقةِ المتمثّلةِ.

و تقريرُه: أنّا إذا أدركنا شيئاً و صارتْ حقيقتُه عندنا؛ فتلك الحقيقةُ إمّا أن تكونَ نفسَ حقيقةِ الشيء الخارج عن المدرِك أو مثالَ حقيقتِه؛ و المثالُ إمّا أن يكونَ مطابقاً لها أو لا.

و الأوّل و الثالث محالٌ.

أمّا الأوّل: فلأنّه لو كان نفسَ حقيقة الخارجِ يلزم تحقّقُ المعدوماتِ في الخارج ككثيرٍ من الأشكال الهندسيّة، كالكُرةِ المحيطةِ باثنتىٰ عشرة قاعدة مخمّسات، بل كثير من المفروضات التي لايمكن إذا فرضتْ لبيان الخلف لتحقّقها حينئذٍ في ما هو موجودٌ في الخارج و هو المدرك.

و أمّا الثالث: فلأنّه لو لم‌يكن موافقاً لايكون ذلك الشيءُ مدرَكاً؛ فينبغي أن يكونَ

---

١. A: ركته. ٢. A: – له.

مطابقاً يعني يكون بحيث لو كان هو بعينه، فكأنّ لكلِّ شيءٍ من حيث هو ذلك الشيءُ ـ كلّيّاً كان أو جزئيّاً ـ حقيقةٌ هي من حيث هي أعمّ من أن تكونَ خارجيّةً أو ذهنيّةً و تعرض لها صورتان مساويتان في المعنى: إحديٰهما خارجيّةٌ و الأُخرىٰ عقليّةٌ، لكنّ الثانيةَ تمتاز عن الأولىٰ بكونها قائمةً بالذهن قيامَ العرض بالمحلّ دون الأولىٰ.

قال:

تنبيهٌ

[في أنواع الإدراك و مراتبها]

الشيءُ قد يكون محسوساً عند ما يشاهَد، ثمّ يكون متخيّلاً عند غيبتِه بتمثّلِ صورتِه في الباطن، كزيدٍ الذي أبصرتَه مثلاً إذا غاب عنك فتخيّلْتَه؛ و قد يكون معقولاً عند ما يتصوّر من زيدٍ مثلاً معنى الإنسانِ الموجودِ أيضاً لغيرِه؛ و هو عند ما يكون محسوساً يكون قد غشيتْه غواشٍ غريبةٌ عن ماهيّتِه لو أُزيلتْ عنه لم‌تؤثّر في كُنهِ ماهيّتِه، مثل: «أين» و «وضع» و «كيف» و «مقدار» بعينه؛ و[1] لو توهّم بدله غيره لم‌تؤثّر في حقيقةِ ماهيّةِ إنسانيّتِه[2].

أقول:

هذا تنبيهٌ علىٰ أنواعِ الإدراك و هي أربعةٌ: [١] إحساسٌ و [٢] تخيّلٌ و [٣] توهّمٌ و [٤] تعقّلٌ؛ لأنّه إمّا إدراكٌ كلّيٌّ أو جزئيٌّ؛ و الأوّل هو «التعقّل» و الثاني إمّا أن يكونَ الجزئيُّ معنىً أو صورةً؛ و الأوّل «التوهّم» و الثانى إمّا أن يكونَ الإدراك موقوفاً علىٰ وجودِ المدرَك في الخارج أو لا؛ و الأوّل «الإحساس» و الثاني «التخيّل».

و الشيخ لمّا أراد في هذا الفصلِ تعديدَ أقسامِ إدراكِ الصور الجزئيّة ترك التوهّمَ؛ فذكر الإحساسَ و التخيّلَ و التعقّلَ؛ فقال: «الشيءُ قد يكون محسوساً عند ما يشاهده، ثمّ يكون متخيّلاً عند غيبتِه» لوقوعِ مثالِه في الخيال؛ «و قد يكون معقولاً عند ما يتصوّر من

---

١. A: ـ و.

٢. E: انسانيّة.

زيدٍ مثلاً معنى الإنسان الموجود» له و «لغيره» أي الإنسان من حيث؛ «و هو عند ما يكون محسوساً» محفوفةٌ بغواشٍ عارضةٍ لماهيّتِه /55B/ بسببِ مادّتِه التي خُلق منها كأينٍ و وضعٍ و كيفٍ [و] مقدارٍ بعينِه.

قال:

و الحسُّ يناله من حيث هو مغمورٌ في هذه العوارض التي تلحقه بسببِ المادّةِ التي خُلق منها لايجرّده عنها و لايناله إلّا بعلاقةٍ وضعيّةٍ بين حسِّه و مادّتِه؛ و لذلك لاتتمثّل في الحسّ الظاهر[1] صورتُه إذا زال؛ و أمّا الخيال الباطن فيتخيّله مع تلك العوارضِ لايقدر[2] علىٰ تجريدِه المطلق عنها، لكنّه يجرّده عن تلك العلاقةِ المذكورةِ التي تعلّق بها الحسّ؛ فهو يتمثّل صورتُه مع غيبوبةِ حاملِها.

أقول:

أراد ذكرَ أحكامِ هذه الثلاثة:

أمّا الإحساسُ فله حكمان:

الأوّل: أنّ الحسّ لايتعلّق بالمحسوسِ إلّا من حيث هو محفوفٌ بالعوارض التي تلحقه بسببِ المادّة؛ إذ لايقدر علىٰ تجريدِه عنها.

الثاني: الحسُّ لايتعلّق بالشيء إلّا بعلاقةٍ وضعيّةٍ تكون بين الحسِّ و مادّةِ المحسوس من المماسّةِ و المحاذاةِ أو [ما] في حكمِها؛ و لذلك لايتمثّل في الحسّ الظاهر إذا زالتْ تلك العلاقةُ.

و أمّا الخيال: فلايقدر علىٰ تجريدِه عن تلك العوارض، لكنّه يجرّده عن تلك العلاقةِ التي تكون للحسّ؛ فلذلك تتمثّل صورتُه بعد غيبةِ حاملِها.

قال:

و أمّا العقل فيقدر[3] علىٰ تجريدِ الماهيّةِ المكفوفةِ باللواحقِ الغريبةِ

---

١. A، E:الاظهر؛ هامش E: الظاهر.
٢. A، E:الاظهر؛ هامش E: الظاهر.
٣. E: فيقتدر.

المشخّصةِ مُستثبتاً إيّاها حتّىٰ كأنّه عَمل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً؛ و أمّا ما هو في ذاتِه بريءٌ عن الشوائبِ المادّيةِ و اللواحقِ الغريبةِ ـ التي لاتلزم ماهيّته عن ماهيّته ـ فهو معقولٌ لذاته ليس يحتاج إلىٰ عملٍ يُعمل به يُعِدُّه لأن يعقلَه ما من شأنِه أن يعقلَه، بل لعلّه من جانبٍ ما من شأنِه أن يعقلَه.

أقول:

أمّا حكمُ العقل فهو أنّه يقدر علىٰ تجريدِ الماهيّة عن المشخِّصاتِ و عن العلاقةِ الوضعيّةِ مع استثباتِه و استبقائِه إيّاها؛ فالعقلُ يعمل بالحسِّ عملاً يصير به معقولاً؛ هذا في المادّيات.

و أمّا ما هو مجرّدٌ عن المادّةِ و عوارضِها و اللواحقِ التي لايلزم ماهيّته عن ماهيّته فهو معقولٌ لذاته غيرُ محتاجٍ إلىٰ عملٍ يجعله مستعدّاً لأن يعقلَه العاقلُ؛ و قد لا يكون مستعدّاً؛ فيحتاج إلىٰ عملٍ يجعله مستعدّاً.

<المسألة الخامسة >
<في الحواسّ الباطنة >

قال:

إشارةٌ
[إلى القُوى المدرِكة و أحوالها و آلاتها]

لعلّك تنزع الآن إلىٰ أن [1] نشرحَ لك أمرَ القُوى الدرّاكةِ من باطنٍ أدنىٰ شرحٍ؛ و أن نقدّم شرحَ [2] أمرِ القُوى المناسبةِ للحسّ أوّلاً، فاسمعْ!

أقول:

لمّا فرغ عن أنواعِ الإدراكات شرع في القُوى المدرِكةِ و هي:

---

١. A: ـ أن.	٢. A: ـ أمر القُوى ... شرح.

[۱.] إمّا ظاهرةٌ و لا كلامَ في ثبوتَها

[۲.] أو باطنةٌ؛ و هي خمسٌ؛ لأنّ القوّةَ المدرِكةَ [إمّا] غيرُ المتصرّفةِ أو المدركةُ و المتصرّفةُ [معاً]؛ و الأولىٰ إمّا مدرِكةٌ للصور ـ و الصور ما يُدرَك بتوسّطِ الحواسِّ الخارجةِ ـ أو المعاني أو خزانةٌ لهما؛ فهذه أربع؛ و الخامسةُ هي المدرِكةُ المتصرِّفةُ.

[۱.] و مدرِكةُ الصور هي «الحسّ المشترك»؛

[۲.] و خزانُتها «الخيال»؛

[۳.] و مدرِكةُ المعاني «الوهم»؛

[٤.] و خزانُتها «الحافظة»؛

[٥.] و المدرِكةُ المتصرّفةُ تسمّىٰ تارةً «متخيّلةً» و اُخرىٰ «مفكّرةً»؛

و سيجيء ذلك؛ و ابتدأ بالمشترك[1] لمناسبتِه للحسّ الظاهر من حيث إدراك غير الحاضر.

[إثبات الحسّ المشترك]

قال:

أ ليس قد تبصر القُطَر النازلة خطّاً مستقيماً؟ و النقطة الدائرة بسرعةٍ خطّاً مستديراً؟ [هذا] كلُّه علىٰ سبيلِ المشاهدة لا علىٰ سبيل تخيّلٍ أو تذكّرٍ؛ و أنت تعلم أنّ البصرَ إنّما تُرتسم فيه صورةُ المقابل و المقابلِ النازل أو المستدير كالنقطة لا كالخطّ؛ فقد بقي إذن في بعض قواك هيئةُ ما ارتسم فيه أوّلاً و اتّصل بها هيئةُ الإبصار الحاضر؛[2] فعندك قوّةٌ قبل البصر إليها يؤدّي البصر كالمشاهدة و عندها تجتمع المحسوساتُ؛ فتُدرِكها.

أقول:

أراد إثباتَ الحسّ المشترك بأنّا نرى القُطَرَ النازلةَ خطّاً مستقيماً و النقطةَ الدائرةَ خطّاً مستديراً علىٰ سبيلِ المشاهدة لا علىٰ سبيل تخيّلٍ أو تذكّرٍ كما في الأُمور الغائبة؛ و ليس

---

۱. A: المشترک.   ۲. A: + الحاضر.

ذلك في الخارج ضرورةً و لا في الباصرة؛ فإنّ البصرَ لايدرِك إلّا ما يقابله؛ فلولا قوّة غير البصر ترتسم فيها صورةُ القطرة أو النقطة في موضعِها و يبقى بعد زوالِها مدركاً في ذلك الموضع إلىٰ أن يصلَ إلىٰ ذلك الموضع أُخرىٰ لَما أُدرك خطٌّ مستقيمٌ أو مستديرٌ؛ فتلك القوّةُ تسمّىٰ بـ«الحسّ المشترك»؛ إذ هي مشتركةٌ بين الحواسّ الخمس؛ إذ كلُّ حسٍّ يؤدّي إليها صورةً محسوسةً؛ فيصير مشاهدةً.

و فيه نظرٌ؛ إذ البصر قد يتأثّر عن المحسوس و تبقى صورتُه فيه زماناً، كما في النظر إلى الشمس و إلى روضةٍ خضراء؛ فلايلزم وجودُ قوّةٍ أُخرىٰ.

[إثبات الخيال]

قال:

و عندك قوّةٌ تحفظ مثلَ المحسوسات بعد الغيبوبةِ مجتمعةً فيها.

أقول:

أراد إثباتَ الخيال.

و تقريرُه: أنّا نعلم بالوجدان أنّ لنا قوّةً تحفظ صورَ المحسوسات بعد غيبتِها؛ و تلك هي الخيال؛ و هو مغائرٌ للحسّ المشترك؛ لأنّ الحسَّ المشتركَ لايدرِك بعد الغيبة وإلّا لصار الغائبُ مشاهَداً؛ لأنّ إدراكَه مشاهدةٌ كما مرّ.

و لقائلٍ أن يقولَ: لِمَ لايجوز أن يكونَ إدراكُه بشرطِ حضورِ المحسوسِ عند الحسّ مشاهدةً و بشرط غيبتِه تخيّلاً؟!

[إثبات الحسّ المشترك و الخيال]

قال:

و بهاتيَن القوّتَين يمكنك أن تحكمَ أنّ هذا اللونَ غيرُ هـذا الطـعمِ؛ و أنّ لصاحبِ هذا اللونِ هذا الطعمَ؛ فإنّ القاضيَ بهٰذَين الأمرَين يحتاج إلىٰ أن يحضرَه المقضيّ عليهما جميعاً؛ فهذه قُوى.

أقول:

استدلّ علىٰ وجودِهما معاً بناءاً علىٰ أنّ النـفسَ لا تُـدرِك المـحسوساتِ إلّا بـقُوى جسمانيّةٍ.

و تقريرُه: أنّا لاندرك بحسٍّ من الحواسّ غيرَ نوعٍ واحدٍ من المحسوسات؛ و قد نحكم علىٰ لونٍ معيّنٍ بأنّه /56A/ غيرُ طعمٍ معيّنٍ و علىٰ صوتٍ معيّنٍ بأنّه غيرُ رائحةٍ معيّنةٍ؛ فلابدّ من قوّةٍ جسمانيّةٍ تُدرِك المعنيَين لِيدرِكهما النفسُ عند الحكم؛ و كذا لابدّ من قوّةٍ تحفظها؛ لأنّ النفسَ كما تحتاج في الحكم إلىٰ قوّةٍ تُدرِك الجزئيّاتِ؛ فكذا تحتاج إلىٰ ما يحفظها وإلّا فتنعدم صورةُ كلٍّ واحدٍ عند إدراكِ الآخر و الالتفاتِ إليه؛ فثبتتْ القوّتان؛ و المنع ما مرّ.

[إثبات الوهم]

قال:

و أيضاً فإنّ الحيواناتِ ـ ناطقَها و غيرَ ناطقها ـ تُدرِك في المـحسوسات الجزئيّة معاني جزئيّةً غيرَ محسوسة و لا متأدّية من طريق الحواسّ، مثل إدراكِ الشاةِ معنىً في الذئبِ غيرَ محسوس؛ و إدراكِ الكَبْشِ معنىً فـي النَّعْجَةِ غيرَ محسوسٍ إدراكاً جزئيّاً يحكم به كما يحكم الحسُّ بما يشاهده؛ فعندك قوّةٌ هذا شأنُها.

أقول:

أراد إثبات الوهم و هو قوّةٌ يدرك المعاني الجزئيّة.

و تقريرُه: أنّ جميعَ الحيواناتِ يُدرِك معاني جزئيّةً غيرَ محسوسةٍ و غيرِ متأدّيةٍ مـن حسٍّ كإدراكِ الشاةِ معنى مهروباً عنه في الذئبِ و إدراكِ الكبش معنى مرغوباً فـيه فـي النَّعجَة و كذا غير ذلك من المعانيالجزئيّة المدرَكةِ من أشخاص جزئيّة؛ فلابدّ من قـوّةٍ مغائرةٍ للمشاعر، لكونِ تلك المعاني غيرَ محسوسةٍ بالحواسّ؛ و غير الحسّ المشترك و الخيال، لكونِها غيرَ متأدّيةٍ من الحواسّ؛ و غير النفس الناطقة لوجودِها في غير الإنسان.

[إثبات الحافظة]

قال:

و عندك أيضاً و عند كثيرٍ[1] من الحيوانات العُجم قوّةٌ تحفظ هذه المعاني بعد حكمِ الحاكمِ بها غير الحافظةِ للصور.

أقول:

أراد بيانَ «الحافظة»؛ و هي قوّةٌ تحفظ المعانيَ الجزئيّةَ؛ و ما في الكتاب ظاهرٌ.

قال:

و لكلِّ قوّةٍ من هذه القُوىٰ آلةٌ جسمانيّةٌ خاصّةٌ و اسمٌ خاصٌّ.

فالأولىٰ[2]: هي المسمّاة بـ«الحسّ المشترك» و «بنطاسيا»[3]؛ و آلتُها الروحُ المصبوبُ في مبادئ عصبِ الحسّ لاسيّما في مقدّمِ الدِّماغ.

و الثانية: المسمّاة بـ«المصوِّرة» و «الخيال»؛ و آلتُها الروحُ المصبوبُ في البطن المقدّم لاسيّما في جانبِه[4] الأخير.

و الثالثة: «الوهم»؛ و آلتُها الدِّماغُ كلُّه لكنّ الأخصَّ بها هو التجويفُ الأوسطُ.

أقول:

آلةُ الحسِّ المشتركِ روحٌ مصبوبٌ في مبادئ أعصاب الحواسّ النابتة من مقدّمِ الدِّماغ، كأنّه رأسُ عينٍ انشعبتْ منه خمسةُ أنهارٍ؛ فيؤدّي كلُّ حسٍّ صورةً محسوسةً إلى الحسّ المشترك؛ فتتحقّق المشاهدةُ؛ و كأنّ الروحَ المصبوبَ في البطن المقدّم هو آلةُ الحسّ المشترك و الخيال إلّا أنّ ما في مقدّمِ ذلك البطنِ بالحسّ المشترك أخصّ و ما في مؤخّره بالخيال أخصّ.

و الوهمُ آلتُها الدِّماغُ كلُّه؛ لأنّها حاكمةٌ في جميعِ القُوى الدِّماغيّةِ نسبتُها إليها نسبةُ

---

١. E: و أيضاً فعندك و عند كثير. ٢. A: فالأوّل.

٣. A: فبطاسيا؛ E: نبطاسيا. ٤. E: الجانب.

العقلِ إلى القُوى النفسانيّةِ، لكنّ البطنَ الأوسطَ أخصّ بها من ساير المواضع لاستخدامِها المتخيّلةَ التي تختصّ بالبطن الأوسط كما يجيء.

قال:

و تخدمها فيها قوّةٌ رابعةٌ لها أن تُركِّبَ و تُفصِّلَ ما يليها من الصورِ المأخوذةِ عن الحسّ و المعاني المدرَكة بالوهم؛ و تُرَكّبُ أيضاً الصورَ بالمعاني و تُفصِّلها عنها؛ و تُسمّىٰ عند استعمالِ العقلِ «مفكِّرة» و عند استعمالِ الوهمِ «متخيّلة»؛ و سلطانها في الجزء الأوّل من التجويفِ الأوسطِ؛ كأنّها قوّةٌ مّا للوهمِ و بتوسّطِ الوهمِ للعقلِ؛ و الباقيةُ من القُوىٰ هي «الذاكرة»؛ و سلطانُها في حيّزِ الروحِ الذي في التجويف[1] الأخير و هو آلتُها.

أقول:

القوّةُ الرابعةُ المُدرِكةُ «المتصرّفة»؛ و هي خادمةٌ للقوّةِ الوهميّةِ.

قوله: «فيه» أي في التجويف؛ و تصرّفُها يكون في الصور المأخوذة عن الحسِّ و المعاني المُدرَكة بالوهمِ بأن تُركِّب أو تُفصِّل بين الصور أو المعاني أو بينهما؛ و هذا يُسمّىٰ «تخيّلاً»؛ إذ لابدّ من إدراكِ الصورِ الخياليّةِ: إمّا في تصرّفِ الصورِ فظاهرٌ؛ و إمّا في تصرّفِ المعاني فلأنّها إنّما يُدرَك من صور جزئيّةٍ.

و لابدّ في التركيب و التفصيل من حركةٍ نحوَ الصور و المعاني و استحضارِها؛ فلهذه القوّةِ أيضاً تمكّنٌ على استرجاعِ الصور المُعجِبة و المعاني الزائلة بمعاونةِ الخيالِ و الحافظِ؛ و لهذا قد تُسمّىٰ «مسترجعةً»؛ و هي عدمُ العقلِ و الوهمِ؛ و سُمّيتْ عند استعمالِ العقلِ إيّاها «مفكِّرة» و عند استعمالِ الوهمِ [إيّاها] «متخيّلةً»؛ و سلطانُها في الجزء الأوّل من البطن الأوسط و كأنّها قوّةٌ مّا للوهمِ؛ لأنّ الوهمَ يتصرّف في المدرَكاتِ بواسطتِها؛ و استخدامُها إيّاها أيضاً بهذا المعنى؛ و هي أيضا قوّةٌ مّا للعقلِ، لكن بواسطة الوهمِ؛ لأنّه قد يخدم العقلَ و هي يخدم الوهمَ؛ و الذاكرةُ سلطانُها في حيّزِ الروحِ التي في البطنِ الأخير

---

١. A: تجويف.

و ذلك البطنُ آلتُه؛ و إنّما سُمّيتْ «ذاكرةً»؛ لأنّ الذكرَ لا يتمّ إلّا معها.

قال:

و إنّما هدى الناس إلى القضيّة بأنّ هذه هي الآلاتُ أنّ الفسادَ إذا اختصّ بتجويفٍ أورث الآفةَ فيه. ثمّ اعتبار الواجب في حكمة الصانع تعالىٰ أن يُقدّمَ الأقنصَ للجرمانيِّ و يؤخّرَ الأقنصَ[1] للروحانيِّ و يُقعِد المتصرِّفَ فيهما[2] حكماً و استرجاعاً للمُثلِ المُنمَحِيةِ عن الجانبَين عند الوسط عظُمتْ قدرتُه.

أقول:

إنّما علموا أنّ آلاتِ هذه القُوىٰ ما ذكر [من] أنّ الفسادَ إذا تطرّقَ بتجويفٍ أورث الآفةَ فيها.[3]

قوله: «ثمّ اعتبار الواجب» يعني ممّا يؤكّد ما ذكرنا[ه] ـ من تخصيصِ التجاويفِ المذكورةِ بهذه القُوىٰ ـ اعتبارٌ أوجب في حكمة الصانع أن يقدّمَ ما يكون حاجةُ الإنسان به و هو مدرِك الصور الجرمانيّة أي الحسّ المشترك و الخيال؛ إذ الأليقُ به أن يكونَ في البطنِ المقدّمِ من الدِّماغِ ليسهلَ اصطيادُه للصورِ الجرمانيّةِ و تؤخِّر مدرِكَ الصورِ الروحانيّةِ ـ أي مدرِكَ المعاني الجزئيّةِ ـ و خازنَها الذي هو الحافظة؛ و يُقعِدُ القوّةَ المتصرّفةَ في الصور الجرمانيّة و الروحانيّة عند الوسط لأجلِ الحكمِ بينها؛ و استرجاعِ المُثُلِ /56B/ الزائلةِ عن مدرِك الصور و مدرِك المعاني جلّتْ قدرتُه.

<المسألة السادسة>
<في قُوى النفس الإنسانيّة>

قال:

إشارةٌ
[إلىٰ قُوى النفس الإنسانيّة]

---

١. A: الاقبض. ٢. A: بينهما. ٣. A: + هو آلته.

و أمّا نظيرُ هذا التفصيلِ في قُوى النفسِ الإنسانيّةِ علىٰ سبيل التصنيف، فهو أنّ النفسَ الإنسانيّةَ ـ التي لها أن تعقل ـ جوهرٌ له قُوى و كمالاتٌ.

أقول:

ما مرّ من القُوى الحيوانيّةِ يجيء مثلُه في قُوى النفسِ الإنسانيّةِ؛ إذ لها قُوى و كمالاتٌ؛ و إنّما قال «علىٰ سبيل التصنيف»؛ لأنّها بالحقيقة قوّةٌ واحدةٌ؛ و إنّما تختلف بالاعتبارات؛ فكأنّها أصناف دون الأولىٰ؛ فإنّها مختلفةٌ بالماهيّة؛ لكونها ذوات خواصٍّ متبائنةٍ؛ فكأنّ تفصيلَها علىٰ سبيل التنويعِ و تفصيلَ الثانية علىٰ سبيل التصنيف.

قال:

فمن قُواها ما لها بحسب حاجتِها إلىٰ تدبيرِ البدن؛ و هي القوّةُ التي تختصّ باسمِ «العقل العمليّ» و هي التي تستنبط الواجبَ ـ في ما يجب أن يفعل من الأُمور الإنسانيّة جزئيّةً ليتوصّلَ به إلىٰ أغراض اختياريّةٍ ـ من مقّدماتٍ أوّليّةٍ و ذائعةٍ و تجربيّةٍ؛ و باستعانةٍ بـ«العقل النظريّ» في الرأي الكلّيّ إلىٰ أن ينتقلَ به إلى الجزئيّ.

أقول:

النفسُ الإنسانيّةُ تحتاج إلىٰ تدبيرِ البدن و تكميلِ ذاتها في أمر الدنيا و الأُخرىٰ؛ فأُعطيتْ بحسب الحاجة الأُولىٰ قوّةُ تدبيرِ البدن و تكميلِه؛ و هي المسمّاة بـ«العقل العمليّ»؛ و بحسب الحاجة الثانية قوّةُ اكتسابِ النظريّات من الضروريّات و هي المسمّاة بـ«العقل النظريّ».

و عرّفوا الأولىٰ بأنّها قوّةٌ بها تتمكّن النفسُ علىٰ تحصيلِ الآراءِ في أُمورٍ تحصل بكسبِ الإنسانِ لتحصيلِ الخير؛ و الثانية بأنّها قوّةٌ بها تتمكّن النفسُ علىٰ تحصيلِ الآراء بحالِ الموجودات التي لايحصل بكسبِ الإنسان.

و عرّف الشيخُ الأولىٰ بـ«العلل الأربع» و هو قريبٌ ممّا ذكرنا[ه]؛ فقال: هي التي تستنبط الواجبَ في ما يجب أن يفعلَ من الأُمور الإنسانيّة الجزئيّة ليتوصّل بها إلىٰ

أغراض اختياريّة من مقدّماتٍ أوّليةٍ أو حسّيّةٍ أو مشهورةٍ أو تجربيّةٍ؛ و يكون ذلك باستعانةِ العقل النظريّ؛ إذ الاستنباطُ من تلك المقدّمات لا يصحّ بدون معرفتِها أوّلاً على الوجه الكلّيّ ثمّ الانتقال إلى الجزئيّ. مثلاً إذا علمتَ أنّ «كلَّ حَسَنٍ يجب أن يُفعل» ينتقل منه إلىٰ «أنّ العدلَ يجب أن يُفعل لكونِه حَسَناً».

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ قُوى النفس النظريّة بحسب مراتبها في الاستكمال]

و من قُواها ما لها بحسب حاجتِها إلىٰ تكميلِ جوهرِها عقلاً بالفعل؛ فأولٰيها قوّةٌ استعداديّةٌ لها نحوَ المعقولات؛ و قد يُسمّيها قومٌ «عقلاً هيولانيّاً»؛ و هي «المشكاة»؛ و تتلوها قوّةٌ أُخرىٰ تحصل لها عند حصولِ المعقولاتِ الأولىٰ[1]؛ فتهيّأ بها[2] لاكتسابِ الثواني إمّا بالفكرة؛ و هي «الشجرة الزيتونة» إن كانتْ ضَعفي، أو بالحدس فهي زَيتٌ أيضاً إن كانتْ أقوىٰ من ذلك؛ فيُسمّىٰ «عقلاً بالملكة»؛ و هي «الزُّجاجَة» و الشريفة البالغة منها قوّة قدسيّة «يَكادُ زَيْتُها يُضِيءُ».

أقول:

القوّة الثانية هي التي تحتاج النفسُ إليها في أن تحصلَ لها كمالاً و هو صيرورتُها «عقلاً بالفعل»؛ و هي تنقسم إلىٰ أصنافٍ؛ و لمّا كانت التمثيلاتُ الواردةُ في التنزيل لنورِ اللّه تعالىٰ و هي قولُه تعالىٰ: «اللّهُ نُورُ السَّماوٰاتِ وَ الأَرْضِ»[3] ـ الآيةَ ـ مطابقةً لهذه الأصناف، فقد فسّرها الشيخُ بهذه الأصناف؛ و ذلك يوضح معنى قولِه عليه السلام: «مَن عرف نفسَه فقد عرف ربَّه»[4] و أمثاله.

و الصنف الأوّل: قوةٌ استعداديّةٌ بها تستعدّ النفسُ لقبولِ صورِ المعقولات كما يكون

---

١. A: + لها. ٢. A: ـ بها. ٣. سورة النور، الآية (٣٥).

٤. راجع: بحار *الأنوار*، ج ٢، ص ٣٢.

لنفسِ الأطفال؛ و تُسمّىٰ «عقلاً هيولانيّاً» تشبيهاً بالهيولى الخاليةِ في نفسِها عن جميعِ الصورِ و هي «مشكاة».

الصنف الثاني: قوّةٌ تحصل للنفس عند حصولِ البديهيّات؛ فتهيّأ لاكتسابِ النظريّات؛ و تُسمّىٰ «عقلاً بالملكة» لكونِها عند رسوخِ الأوّليّات و هي «الزجاجة».

ثمّ تلك القوّةُ إن كانتْ ضعيفةً تتهيّأ النفسُ بها للاكتسابِ لكن بالفكر؛ فهي «الشجرة الزيتونة»؛ و إن كانتْ أقوىٰ من ذلك بحيث تتهيّأ للاكتسابِ بدونِ الفكر، بل بالحدسِ؛ فهي «الزَّيتُ».

و إنّما قال: «أيضاً»؛ لأنّ الضعيفةَ مع القويّة متّحدةٌ بالماهيّة؛ فجعلهما كشيءٍ واحدٍ؛ و الناسُ متفاوتون في القوّةِ التي تُفيد الحدسَ؛ لاختلافِ مراتبِها بالقوّةِ و الضعفِ؛ و القوّةُ البالغةُ من تلك المراتب قوّةٌ قدسيّةٌ «يَكادُ زَيتُها يُضِيءُ»؛

و «المشكاة» شبيهة بـ«العقل الهيولانيّ» لكونِها مظلمةً في ذاتِها قابلةً للنورِ؛ و «النورُ» صورُ المعقولات؛

و «الزُّجاجة» [شبيهة] بـ«العقل بالملكة»؛ لأنّها شفّافةٌ في نفسِها قابلةٌ للنورِ أشدّ قبولاً؛

و «الشجرة الزيتونة» [شبيهة] بالقوّةِ المهيّاةِ للنفسِ للاكتسابِ بالفكر؛ لأنّ الشجرة الزيتونة مهيِّئةٌ لقابلِ النور في قبولِ النور لكن بتَعَبٍ و حركةٍ؛

و «الزيت» [شبيهة] بالمهيّاةِ بدون الفكر؛ لأنّه أقربُ من الشجرةِ إلىٰ ذلك؛

و الذي «يَكَادُ زَيْتُهَا يُضيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ [علىٰ نورٍ]»[1] [شبيهة] بـ«القوّة القدسيّة»؛ لأنّها لقوّتِها يكاد تعقل بالفعل و إن لم يخرجها النار ـ الذي هو «العقل الفعّال» ـ من القوّةِ إلى الفعل.

و زعم الشارحون أنّ مرادَ الشيخ بـ«الشجرة الزيتونة» الفكرةُ و بـ«الزيت» الحدسُ.

و فيه نظرٌ؛ لأنّه لو كان مرادُه بـ«الزيتِ» الحدسَ لَما صحّ قولُه: «و هي زيتٌ أيضاً»؛ إذ عودُ الضميرِ إلى الحدس غيرُ جائز؛ و كذا قولُه: «أيضاً» غيرُ مناسبٍ بهذا التفسير.

قال:

ثمّ يحصل لها بعد ذلك /57A/ قوّةٌ و كمالٌ:

---

١. سورة النور، الآية ٣٥.

أمّا الكمالُ: فأن تحصلَ لها المعقولاتُ بالفعل مشاهدةً متمثّلةً في الذهن؛ و هو نورٌ علىٰ نورٍ؛

و أمّا القوّةُ: فأن يكونَ لها أن يحصلَ المعقولُ المكتَسبُ المفروغُ منه كالمشاهَد متىٰ شاءتْ من غير افتقارٍ إلى اكتسابٍ و هو «المصباح».

و هذا الكمالُ يُسمّىٰ «عقلاً مستفاداً»؛ و هذه القوّة تسمّىٰ «عقلاً بالفعل»؛ و الذي يخرج من الملكةِ إلى الفعلِ التامِّ و من الهيولانيّ أيضاً إلى الملكة فهو «العقل الفعّال»؛ و هو «النار».

أقول:

إذا بلغت النفسُ إلىٰ هذا الحدِّ حصل لها أمران: كمالٌ و قوّةٌ.

أمّا الكمالُ: فهو أن تحصلَ لها صورُ المعقولات الكسبيّة بالفعل و يصير كالمشاهدة و هو: «نُورٌ عَلىٰ نُورٍ يَهْدِي اللّٰهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشاءُ»[1]؛

و أمّا القوّة: فهي قوّةٌ تتمّكن بها النفسُ من أن تحصلَ لها المعقولاتُ الكسبيّةُ المفروغُ منها بالكسب متىٰ شائتْ من غير افتقارٍ إلىٰ كسبٍ جديدٍ؛ و هي «المصباح»؛ و يُسمّىٰ هذا الكمالُ «عقلاً مستفاداً»، لكونِه مستفاداً من الفكر و الحدس؛ و قيل: «من العقل الفعّال»؛ و هي في المرتبة الرابعة؛ و هذه القوّة تُسمّىٰ «عقلاً بالفعل» لحصولِ الكسبيّاتِ بالفعل و هي الصنفُ الثالثُ من أصناف القُوىٰ.

و خروجُ النفس من العقل بالملكة إلى العقل المستفاد و من العقل الهيولانيّ إلى العقل بالملكة أمرٌ حادثٌ؛ فلابدّ له من سببٍ و هو العقل الفعّال؛ لِما سيأتي [من] أنّ علّةَ وجودِ النفس و قواها هو؛ و هو «النار»؛ «نورٌ علىٰ نورٍ» يناسب بـ«العقل المستفاد»؛ فإنّ الصورَ المعقولةَ نورٌ و النفسَ القابلةَ لها أيضاً نورٌ؛ و المصباح بـ«العقل بالفعل»؛ لأنّه نيّرٌ بذاتِه؛ و متى انطفئَ كان سريعَ الاشتعال؛ و النار بـ«العقل الفعّال»؛ لأنّ النارَ سببُ النور.

قال:

تنبيهٌ
[في الفرق بين الفكرة و الحدس]

---

١. سورة النور، الآية (٣٥).

لعلّك تشتهي الآن أن تعرفَ الفرقَ بين الفكرة و الحدس؛ فاسمعْ[1]:

الفكرةُ[2] فهي حركةٌ مّا للنفسِ في المعاني مستعينةً بالتخيّل في أكثر الأمر، تُطلب بها الحدُّ الأوسطُ أو ما يجري مجراه ممّا يُصار به إلى العلم بالمجهول حالةَ الفَقْدِ استعراضاً للمخزون في الباطن و ما يجري مجراه؛ فربّما تأدّتْ إلى المطلوب؛ و ربّما انبتّتْ.

و أمّا الحدس و هو أن[3] يتمثّلَ الحدُّ الأوسطُ في الذهنِ دفعةً إمّا عقيبَ طلبٍ و شوقٍ من غيرِ حركةٍ و إمّا من غيرِ اشتياقٍ و حركةٍ؛ و يتمثّل معه ما هو وسطٌ له أو في حكمِه.

أقول:

لمّا ذكر أنّ انتقالَ النفس من البديهيّات إلى الكسبيّات إمّا بالفكر أو بالحدس أراد أن يعرّفهما لِيظهرَ الفرقُ بينهما.

قولُه: «تطلب بها» أي تطلب النفس بها بتلكِ الحركة.

قولُه: «مستعينة بالتخيّل في أكثر الأمر» إشارةٌ إلىٰ أنّ الفكر أكثره في الجزئيّات من الصور و المعاني.

قولُه: «أو يجري مجراه» أي ما يلزم منه المطلوبُ، كالمقدّمةِ الاستثنائيّةِ في القياس الاستثنائيّ.

قولُه: «استعراضاً» حالٌ من النفس، أي مستعرضةً في طلب الأوسط أو ما يجري مجراه للمعاني المخزونةِ في الخيال و الحافظة؛ إذ ذلك إنّما يُطلب من المعاني المخزونةِ في الجزئَين.

قولُه: «و ما يجري مجراه» إشارةٌ إلى الصور العقليّة.

قولُه: «ربّما تأدّت» الحركة «إلى المطلوب» أو انقطعتْ؛ و الفكر إنّما يتمّ بحركتَين حركةً نحوَ الأوسط أو ما يجري مجراه؛ و الحدس و هو أن يتمثّلَ الأوسطُ أو ما يجري مجراه في الذهن دفعةً من غير حركةٍ إمّا مع طلبٍ و شوقٍ أو لا؛ و يتمثّل مع الأوسط أو ما

---

١. E: فاستمع. ٢. E: أمّا الفكرة. ٣. A: اما الحدس فان.

يجرى مجراه المطلوبُ «أو في حكمه» أي ملزوم المطلوب.

فقولُه: «دفعةً» إشارةٌ إلىٰ عدمِ الحركةِ الأولىٰ.

و قولُه: «يتمثّل معه» إشارةٌ إلىٰ عدمِ الحركة الثانية.

فالفرقُ بين الحدس و الفكر بالحركة و عدمِها.

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ إمكان وجود القوّة القدسيّة]

و لعلّك تشتهي زيادةَ دلالةٍ على القوّة القدسيّة و إمكان وجودِها؛ فاسمعْ[1]:

أ لستَ تعلمُ أنّ للحدس وجوداً و أنّ للناس[2] فيه مراتباً و في الفكرة:

فمنهم غبيٌّ لاتعود عليه الفكرةُ برادّةٍ؛

و منهم مَن له فطانةٌ إلىٰ حدٍّ مّا و يستمتع بالفكر؛

و منهم مَن هو أثقف من ذلك و له إصابةٌ في المعقولات بالحدس؛

و تلك الثقافة غيرُ متشابهةٍ في الجميع، بل ربّما قلّتْ و ربّما كثُرتْ؛ و كما أنّك تجد جانبَ النقصانِ منتهياً إلىٰ عديمِ الحدس، فأيقِنْ أنّ الجانب الذي يلي الزيادةَ يُمكن انتهاؤه إلىٰ غنيٍّ في أكثر أحوالِه عن التعلّم و الفكرة.

أقول:

لمّا ذكر أنّ القوّة البالغة في الحدس قوّةٌ قدسيّةٌ أراد بيانَ إمكانِ وجودها.

و تقريرُه: أنّا نعلم أنّ للحدس وجوداً؛ فإنّ لبعض الناس قد تقع الحدودُ الوسطىٰ في الذهن بدون الفكر؛ و كما أنّ الناسَ مختلفون في الفكرِ فكذا في الحدس؛ فإنّ من الناس مَن لاينتفع بفكرِه و لايعود عليه الفكرُ برادّةٍ ـ أي بفائدةٍ ـ و منهم مَن له إصابةٌ؛ و للناس فيها مراتب و من هذه المراتب مَن يكون عديمَ الحدس و منهم مَن يكون أفطن من ذلك؛

---

١. E: فاستمع. ٢. E: للإنسان.

فتحصل له المعقولاتُ بالحدس؛ و تلك الفطانةُ مختلفةٌ في الناس؛ فله فكرةٌ؛ فـالفكر و الحدس قابلان للزيادةِ و النقصانِ بحسبِ الكمّ و الكيفِ. أمّا الكمُّ فلكثرةِ العدّة و قلّتِها؛ و أمّا الكيفُ فلسرعةِ التأديةِ و بُطئِها؛ و الأوّل يكون في الحدس أكثر لِتجرّدِه عن الحركة؛ و الثاني في الفكرِ، لاشتمالِه على الحركة؛ و كلُّ ما يقبل الزيادةَ و النقصانَ فله طـرفان و وسط؛ فيمكن للحدس طرفُ الكمال بحسب الطاقة الإنسانيّة.

قولُه: «يمكن انتهاؤه إلىٰ غنيّ في أكثر أحوالِه عن التعلّم و الفكرة» فيه نظرٌ؛ إذ ما لزم ممّا ذكر إلّا الغايةُ الممكنةُ للإنسان. أمّا أنّ تلك الغايةَ تكون بحيث تُغني في الأكثر /57B/ عن الفكر فغيرُ لازمٍ.

<المسألة السابعة>

<في العقل الفعّال و كيفيّة قبول النفس عنه الصور المعقولة>

قال:

إشارةٌ

[إلى العقل الفعّال و اتّحاد العاقل و المعقول]

فإن اشتهيتَ أن تزدادَ في الاستبصار فاعلمْ أنّك سنبيّن لك أنّ المـرتسمَ بالصورةِ المعقولةِ منّا شيءٌ غيرُ جسـمٍ و لا فـي جسـمٍ؛ و أنّ المـرتسمَ بالصورةِ التي قبلها قوّةٌ في جسمٍ أو جسمٌ؛ و أنت تعلم أنّ شعورَ القوّةِ بما تُدركه هو ارتسامُ صورتِه فيها و أنّ الصورةَ إذا كانتْ حاصلةً في القـوّة لم تغبْ عنها القوّةُ.[1] أ رأيتَ القوّةَ إن غابتْ عنها ثمّ عاودتْها و التفتتْ إليها هل يكون قد حدث هناك غيرُ تمثّلِها فيها؟! فيجب إذن أن تكونَ الصـورةُ المغيبةَ عنها قدزالتْ عن القوّة المدرِكة زوالاً مّا.

أقول:

أراد في هذا الفصلِ إثباتَ العقل الفعّال و لمّا أشار في ما مضىٰ إليه فـلذلك لازيـادِ

١. E: + و.

الاستبصارِ؛ و إثباتُه مبنيٌّ علىٰ مقدّماتٍ:

[١.] الشيءُ الذي تُرتسم فيه صورُ المعقولات منّا ليس بجسمٍ و لا جسمانيٍّ، علىٰ ما سيأتي.

[٢.] الشيءُ الذي تُرتسم فيه الصورُ التي قبل المعقولة ـ و هي الصور و المعاني الجزئيّة ـ جسمانيٌّ أو جسمٌ علىٰ ما سبق؛ و إنّما قال «قبل الصور المعقولة» لأنّ أكثرَ المعقولات مستفادٌ من الجزئيّات.

[٣.] شعورُ القوّةِ بشيءٍ هو ارتسامُ صورتِه فيها، كما عرف في فصلِ الإدراك؛ و قد عرف فساد هذا ثمّةَ.

[٤.] الصورةُ إذا كانتْ حاصلةً في القوّةِ المدرِكةِ لم تغفلْ عنها القوّةُ؛ إذ مجرّدُ التمثّل يفيد الإدراكَ؛ لأنّا إذا فرضنا أنّ القوّةَ قد غفلتْ عنها ثمّ توجّهتْ إليها و أدركتْها لم يحدثْ هناك غيرُ تمثّلِ الصورةِ فيها و تلزم من هذا ـ بعكسِ النقيض ـ مقدّمةٌ أُخرىٰ و هي قولنا: «إذا غفلت القوّةُ عنها كانت الصورةُ زائلةً عنها زوالاً مّا».

قال:

أمّا[1] في القوّةِ الوهميّةِ التي في الحيوانِ فقد يجوز أن يقعَ هذا الزوالُ علىٰ وجهَين:

أحدهما: أن تزولَ عنها و عن قوّةٍ أُخرىٰ إن كانتْ كالخزانة لها؛

و الثاني: أن تزولَ عنها و تنحفظَ[2] في قوّةٍ أُخرىٰ هي لها كالخزانة؛

و في الوجه الأوّل لاتعود للوهم إلّا بتجشّمِ كسبٍ جديدٍ؛ و في الوجه الثاني قد تعود و تلوح له بمطالعةِ الخزانة و الالتفاتِ إليها من غير تجشّمِ كسبٍ جديدٍ؛ و مثل هذا قد يمكن في الصور[3] الخياليّة المستحفَظة في قوّةٍ جسمانيّةٍ؛ فيجوز أن يكونَ الخزنُ لها منّا في عضوٍ أو في قوّةِ عضوٍ؛ و الذهولُ عنها لقوّةٍ في عضوٍ آخر، لاحتمالِ أجسامِنا و قوىٰ أجسامِنا

---

١. E: و اما. ٢. A، E: تحفظ. ٣. E: الصورة.

للتجزّي؛[1] و لعلّه لايجوز في ما ليس جسمانيّاً.

أقول:

إذا ثبت أنّ القوّة المدرِكة إذا غفلتْ عن صورة المدرَك كانت تلك الصورةُ زائلةً عنها زوالاً مّا؛ فكلّ قوّةٍ مدرِكةٍ لها خزانةٌ كالقوّة الوهميّة جاز أن يقع فيها أن تزول عنها و تنحفظ في خزانتها و هو الذهول؛ و في الوجه الأوّل لاتعود الصورةُ للوهم إلاّ بتجشّمِ كسبٍ جديدٍ؛ و في الثاني قد تعود بمجرّدِ مطالعةِ الخزانة من غيرِ تجشّمِ كسبٍ جديدٍ؛ و أيضاً مثل ذلك تكون في الصور الخياليّة عند غيبتِها عن الحسّ المشترك؛ فإنّها قد تغيب عن خزانتِها أيضاً التي هي الخيال و قد تنحفظ فيها؛ فيمكن أن تعودَ ثانياً بدون كسبٍ جديدٍ؛ و ذلك إنّما يصحّ في ما فيه تعدّدٌ و انقسامٌ؛ و هو الجسمُ أو الجسمانيُّ. أمّا ما ليس بجسمٍ و لا جسمانيٍّ فلايصحّ ذلك فيه، كما نبيّن.

قال:

بل نقول:[2] نحن نجد في المعقولات نظيرَ هاتَين الحالتَين ـ أعني في ما يذهل عنه ثمّ يُستعاد ـ لكنّ الجوهرَ المرتسمَ بالمعقولات ـ كما تبيّن لك ـ غيرُ جسمانيّ و لا منقسم؛ فليس[3] فيه شيءٌ كالمتصرّفِ و شيءٌ كالخزانةِ؛ و لايصلح أن يكونَ هو كالمتصرّف و شيءٌ من الجسم و قواه كالخزانة؛ لأنّ المعقولات لاترتسم في جسمٍ؛ فبقي أنّ هٰهنا شيئاً خارجاً عن جوهرِنا فيه الصور المعقولة بالذات؛ إذ هو جوهرٌ عقليٌّ بالفعل.

أقول:

إذا ثبتتْ هذه المقدّماتُ فنقول: نحن نجد في الصور المعقولة مثل هاتَين الحالتَين؛ فإنّا قد نذهل عن معقولٍ ثمّ نعقله مرّةً أُخرىٰ ـ تارةً بكسبٍ جديدٍ و تارةً بغير كسبٍ جديدٍ ـ فلابدّ للجوهرِ الذي يرسِّم المعقولاتِ من شيءٍ يحفظ تلك المعقولات؛ إذ لايجوز أن تكون حاصلةً فيه وإلّا لَما كان غافلاً عنها كما مرّ، لكن ليس فيه تعدّدٌ و انقسامٌ كما

١. A: التجزء.　٢. E: + إنّا.　٣. A: و ليس.

سيأتي؛ فليس فيه شيءٌ كالمتصرّف و شيءٌ كالخزانة؛ و لا يصحّ أن يكونَ هو كالمتصرّف و شيءٌ من الجسمِ و قواه كالخزانة له؛ لأنّ المعقولات لا ترتسم في جسمٍ كما سيأتي؛ فيكون هيٰهنا شيءٌ خارجٌ عن جوهرٍ ما فيه الصور المعقولة بالفعل لذاته و هو لا يكون جسماً و لا جسمانيّاً؛ لامتناعِ ارتسامِهما بالمعقولات؛ و لا نفساً؛ لأنّ النفسَ من حيث هي النفس ليستْ مرتسمةً بالمعقولات بالفعل، بل بالقوّة؛ فهو جوهرٌ مجرّدٌ ليس بنفسٍ مرتسمٍ بالمعقولات بالفعل و هو العقل الفعّال.

فإن قلتَ: ما لزم من المقدّمات المذكورة إلّا أنّ الصورةَ الزائلةَ إذا انحفظتْ في شيءٍ يُستعاد بلا تجشّمِ كسبٍ جديدٍ و لا يلزم من ذلك أنّ ما يُستعاد بلا تجشّمِ كسبٍ جديدٍ يكون منحفظاً في شيءٍ و هيٰهنا إنّما يفيدكم.

هذا! غايةُ ما في الباب أن يكونَ لذلك العودِ سببٌ؛ لامتناعِ حدوثِ شيءٍ بلا سببٍ، لكن لا يلزم من ذلك أن تكونَ تلك الصورةُ حاصلةً فيه؛ إذ المؤثّر في شيءٍ يجب أن لا يكون /58A/ الأثرُ حاصلاً فيه، كما أنّ العقل الفعّال عندهم سببٌ لوقوعِ الحوادث مع عدمِ اتّصافِه بها؛ و لإن سلّمنا حصولاً فيه، لكن لِمَ قلتم أنّه العقل الفعّال؟! لِمَ لا يجوز أن يكونَ نفساً مرتسمةً بها؟!

قلتُ: الأمورُ المعقولةُ كقولنا «المركّبُ محتاجٌ إلىٰ جزءٍ» و «المعدومُ ليس بمحسوسٍ» و «الممتنعُ معدومٌ» و أمثال ذلك معانٍ متحقّقةٌ في أنفسِها دائماً؛ و ليس ممّا يقوم بذاته؛ فلابدّ لها من محلٍّ أصيلٍ مرتسم بها دائماً بالذات؛ فهذا المحلّ يكون بالذات عقلاً بالفعل و يكون انتقاشُ النقوش بها بطريقِ الانعكاس؛ و النفوس إنّما تفعل و تعقل بتوسّطِ الأشياء لا بالذات؛ فهو غيرُ النفس؛ و هذا جوابٌ حَسَنٌ.

قال:

إذا وقع بين نفوسِنا و بينه اتّصالٌ مّا ارتسم منه فيها الصورُ العقليّةُ الخاصّةُ بذلك الاستعدادِ الخاصِّ لأحكامٍ خاصّةٍ؛ و إذا أعرضت النفسُ عنه إلىٰ ما يلي العالَمَ الجسدانيَّ أو إلىٰ صورةٍ أُخرىٰ انمحى المتمثّلُ الذي كان أوّلاً،

كأنّ المرآةَ التي كانتْ تحاذي بها جانب القدس قد أُعرض بها عنه إلىٰ جانب الحسّ أو إلىٰ شيءٍ آخر من الأمور القدسيّة[1]؛ و هذا إنّما يكون أيضاً إذا اكتسبتْ ملكةَ الاتّصال.

أقول:

إذا عُلم أنّ الصورةَ المعقولةَ حاصلةٌ في ما هو خارجٌ عن جوهرِنا؛ فمتىٰ وقع بين نفوسِنا و بينه اتّصالٌ مّا ارتسمتْ منه فيها الصورُ العقليّةُ الخاصّةُ بذلك الاستعدادِ؛ أي ارتسام بعض الصور منه في النفسِ دون البعض مع ارتسام الكلّ فيه إنّما يكون بحسب استعدادِ النفس لقبولِ ذلك البعض و ذلك الاستعداد لأحكامٍ خاصّةٍ من الإدراكات الجزئيّة المُعدِّة لقبولِ تلك البعض أو الادراكات الكلّيّة المؤدّية إليه؛ و إذا أعرضت النفسُ عنه إلى العالَمِ الجسمانيِّ أو إلىٰ صورةٍ أُخرىٰ عقليّةٍ زالتْ تلك الصورةُ عنها كأنّ النفس مرآةٌ جعلتْ محاذيةً لعالَم الملكوت ثمّ حوّلتْ إلىٰ جانب الحسّ أو إلىٰ شيءٍ آخر من عالَم الملكوت؛ و هذا الارتسام الذي بحسب الاستعداد إنّما يكون أيضاً إذا اكتسبت النفسُ بالفكرِ و التوجّهِ ملكةَ الاتّصال، أي هيئةً بها يتمكّن من الاتصّال إلى العقل الفعّال.

قال:

إشارةٌ

[إلى العلّة الموجدة لملكة اتّصال النفس بالعقل الفعّال]

هذا الاتّصالُ علّتُه:

[١.] قوّةٌ بعيدةٌ هي العقلُ الهيولانيُّ؛

[٢.] و قوّةٌ كاسبةٌ هي العقلُ بالملكة؛

[٣.] و قوّةٌ تامّةُ الاستعداد لها أن تقبلَ بالنفس إلىٰ جهةِ الإشراق متىٰ شاءتْ بملكةٍ متمكّنةٍ و هي المسمّاةُ بـ«العقل بالفعل».

أقول:

هذا الاتّصالُ حادثٌ؛ فلابدّ له من علّةٍ و هي ثلاثٌ:

---

١. A: امور القدس.

[١.] البعيدة: و هي العقل الهيولانيّ؛
[٢.] و المتوسّطة: و هي العقل بالملكة؛ و هي كاسبةٌ للاتّصال بواسطةِ حضور البديهيّات؛
[٣.] و القريبة: و هي قوّةٌ ذاتُ استعدادٍ تامٍّ من شأنِها أن توجّه بالنفس إلىٰ جهة العقل الفعّال متىٰ شائتْ بملكةٍ متمكّنةٍ و هي الهيئة المذكورة؛ و تلك القوّةُ هي المسمّاةُ بـ«العقل بالفعل».

قال:

إشارةٌ
[إلىٰ كيفيّة حصول الاستعداد التامّ للنفس]
[نحوَ قبول الصور العقليّة من العقل الفعّال]

كثرةُ تصرّفِ[1] النفسِ في الخيالات الحسّيّة و في المُثُل المعنويّة اللَّتَين في المصوّرة و الذاكرة باستخدامِ القوّةِ الوهميّةِ و المفكّرةِ تُكسب للنفس[2] استعداداً نحوَ قبولِ مجرّداتِها عن الجوهر المفارق لمناسبةٍ مّا بينهما، تحقّق ذلك مشاهدة الحال و تأمّلها؛ و هذه التصرّفات هي المخصِّصات للاستعدادِ التامِّ لصورةٍ صورةٍ؛ و قد يفيد هذا التخصيصُ معنى عقليّاً لمعنى عقليٍّ.

أقول:

إشارةٌ إلىٰ علّةِ حصولِ الاستعدادِ التامِّ للنفس نحوَ قبول الصور العقليّة من العقل الفعّال؛ و هي كثرةُ تصرّفِ النفس في الصور الجزئيّة و المعاني الجزئيّة المخزونتَين في المصوّرة و الذاكرة ـ أي الخيال و الحافظة ـ باستخدامِ القوّة الوهميّة و المفكّرة؛ فإنّ النفس إنّما تُدرِك الجزئيّاتِ و تتصرّف فيها بواسطةِ هاتَين القوّتَين؛ لأنّ كثرةَ التصرّف يُفيد للنفس استعداداً نحوَ قبولِ المجرّدات الصورَ و المعانيَ الجزئيّةَ عن العقل الفعّال، مثلاً إذا تصرّفت النفسُ بالتفكّرِ و التوهّمِ في الصور الجزئيّة كخيال زيدٍ و عمروٍ و في المعاني

---

١. E: تصرّفات.
٢. A: بكسب النفس.

الجزئيّة كعلمِ زيدٍ و سخاوةِ بكرٍ، يحصل لها استعدادٌ نحوَ قبولِ صورةِ الإنسان من حيث هو إنسانٌ و صورةِ العلم و السخاوة من حيث هما من العقل الفعّال، و كذا نحوَ قبولِ صور لوازِمِها و عوارضِها و أجزائِها و أجزاءِ لوازِمِها و لوازمِ تلك الأجزاء و عوارضِها و لزومِها و عروضِها و النسب التي بينها للمناسبة التي بين الكلّيّات و جزئيّاتها؛ و ذلك معلومٌ بمشاهدةِ أحوال أفكارِنا غنيٌّ عن البيان.

و هذه التصرّفاتُ هي المخصِّصاتُ المذكورةُ للاستعدادِ التامِّ لقبولِ بعض الصور دون البعض؛ و قد يفيد هذا التخصيصُ معنى عقليّاً كتعقّلِ المعاني ـ تصوّراتٍ كانتْ أو تصديقاتٍ، مفردةً كانتْ أو مركّبةً ـ لقبولِ معنى عقليٍّ كتصوّرِ لوازمِ تلك المعاني و لواحقِها و أجزائِها إلىٰ غيرِ ذلك كما مرّ. لاسيّما إذا كانتْ من نوعٍ واحدٍ؛ فإنّ مزاولةَ مقدّماتِ كلِّ علمٍ تُفيد الاستعدادَ القويَّ لقبولِ ما هو من ذلك العلم، كما أنّ مزاولةَ القياساتِ الهندسيّةِ تُفيد الاستعدادَ لقبولِ الصورِ الهندسيّةِ و الإلهيّةِ للإلهيّةِ إلىٰ غيرِ ذلك.

<المسألة الثامنة>
<في أنّ كلّ جوهرٍ عاقلٍ سواء كان نفساً ناطقاً أو غيرها>
<ليست بجسمٍ و لا جسمانيٍّ>

قال:

إشارةٌ
[إلىٰ أنّ النفس الناطقة ليس بجسمٍ و لا جسمانيٍّ]

إن اشتهيتَ الآن أن يتّضحَ لك /58B/ أنّ المعنى المعقولَ لايرتسم في منقسمٍ و لا في ذي وضعٍ؛ فاسمعْ:

إنّك تعلم أنّ الشيءَ غيرَ المنقسم قد تقارنه أشياءُ كثيرةٌ لايجب لها أن يصيرَ منقسماً في الوضع؛ و ذلك إذا لم تكن كثرتُها كثرةَ ما ينقسم في الوضع، كأجزاء البُلْقة، لكنّ الشيءَ المنقسمَ إلىٰ كثرةٍ مختلفةِ الوضع

لايجوز أن يقارنَه شيءٌ غيرُ منقسم.

أقول:

هذه مقدّمةٌ لبيانِ المطلوب.

و تقريرُها: أنّ الشيء إمّا أن يكونَ منقسماً في الوضع كالجسمِ أو لا كالنقطةِ؛

[١.] فإن لم يكن جاز أن يحلَّ فيه ما لا ينقسم بالوضع ـ سواءٌ كان غيرَ منقسم بوجهٍ من الوجوه أو يكون لكن لا بالوضع ـ إمّا بالجنس و الفصل كالسواد أو لا كمجموع السواد و الحرارة؛ فإنّ انقسامَ الحالِّ بهذا الوجهِ لا يوجب انقسامَ المحلِّ بالوضع.

[٢.] أمّا ما كان منقسماً بالوضع كالبُلْقةِ؛ فإنّ أجزائَها يتباينان بالوضع لايجوز أن يحلّ فيه؛ لأنّ انقسامَ الحالّ بهذا الوجهِ يوجب انقسامَ المحلّ ضرورةً؛ و إن كان المحلُّ منقسماً بالوضع لايجوز أن يحلَّ فيه من حيث هو ذلك المحلُّ ما لا ينقسم بالوضع؛ لأنّه من حيث هو ذلك المحلُّ منقسمٌ و الحالُّ من حيث هو غيرُ منقسمٍ؛ فبينهما تنافٍ، بل لو كان فإنّما يكون بحيثيّةٍ أُخرىٰ كحلولِ النقطة في الخطّ؛ فإنّه ليس من حيث إنّه خطٌّ، بل من حيث إنّه متناهٍ؛ و كحلولِ الوحدة في المتكثّرِ؛ فإنّه ليس من حيث إنّه شيءٌ متكثّرٌ، بل من حيث إنّه مجموعٌ.

قال:

و في المعقولات معانٍ غيرُ منقسمةٍ لامحالةَ و إلّا لكانت المعقولاتُ إنّما تلتئم من مبادئ لها غير متناهيةٍ بالفعل؛ و مع ذلك فإنّه لابدّ في كلِّ كثرةٍ ـ متناهيةٍ أو غير متناهيةٍ ـ من واحدٍ بالفعل؛ و إذا كان في المعقولات ما هو واحدٌ بالفعل[١] و يُعقل من حيث هو واحدٌ؛ فإنّما يُعقل من حيث هو[٢] لاينقسم؛، فإذن لايرتسم في ما ينقسم في الوضع؛ و كلُّ جسمٍ و كلُّ قوّةٍ في الجسمِ منقسمٌ.

أقول:

لمّا ثبتتْ هذه المقدّمةُ؛ فنقول: لابدّ في المعقولاتِ من معانٍ غيرِ منقسمة بالفعل؛ لأنّ

١. A: ـ بالفعل.   ٢. A: ـ هو.

كلَّ معقولٍ فُرض:

[١.] فإن كان واحداً بالفعل فهو المطلوب؛

[٢.] و إن كان متكثّراً فلابدّ و أن يوجدَ فيه واحدٌ بالفعل و إلّا لَكان كلُّ معقولٍ مركّباً من أجزاءٍ غيرِ متناهيةٍ بالفعل و هو محالٌ؛ إذ لا يبقى حينئذٍ معقولاً، لامتناعِ تعقّلِ ما لا نهايةَ له بالفعل؛ و مع لزومِ هذا المحالِ يلتئم المطلوبُ أيضاً؛ إذ لابدّ في كلِّ كثرةٍ من واحدٍ بالفعل؛ و هو المطلوب؛

و في هذا الثاني بحثٌ.

و إذا ثبت وجودُ الواحد بالفعل في المعقولات فإذا عُقِل من حيث هو واحدٌ فإنّما عُقِل من حيث لا ينقسم؛ و معنى أنّه عُقل أنّه ارتسم في المدرِك و ذلك المدرِك إنّما يدركه بذاته من حيث هي لا من حيثيّةٍ أُخرى؛ فيلزم حصولُ ذلك الواحدِ في المدرِك من حيث هو ذلك المدرِك؛ فلايكون ذلك المدرِك منقسماً في الوضع؛ و كلُّ جسمٍ و كلُّ قوّةِ جسمٍ منقسمٌ بالوضع؛ فلايكون ذلك المدرِك جسماً و لا جسمانيّاً.

و لقائلٍ أن يقولَ: لانسلّم أنّ التعقّلَ هو حصولُ صورةِ المعقولِ في المدرِك.

و قد بيّنّا فسادَ ذلك في تعريفِ الإدراك و لإن سلّمنا، لكن لِمَ لا يجوز أن يكونَ ذلك المدرِك منقسماً بالوضع و تكون تلك الصورةُ قائمةً به من حيث هو المجموع لا من حيث إنّه منقسمٌ كقيامِ الوحدة بمجموعِ الأجزاء؟! و لانسلّم أنّ قوّةَ الجسم لابدّ و أن تكونَ منقسمةً، لجوازِ قيامِ غيرالمنقسم بالجسم كالنقطةِ و الوحدةِ؛ و لإن سلّمنا لكنّه معارضٌ بأنّ المدرِك قد يدرِك ما ينقسم في الوضع كالبُلْقة؛ فيكون مرتسماً فيه؛ و قد ذكرتم أنّ مثلَ هذا الحالِّ يوجب انقسامَ المحلِّ بالوضع؛ فيكون المدرِكُ منقسماً بالوضع و كلُّ ما هو كذلك فهو إمّا جسمٌ أو جسمانيٌّ.

قال:

وهمٌ و تنبيهٌ
[في ردّ توهّمِ قبول الصورة العقليّة القسمةَ الوهميّةَ]

و[١] لعلّك تقول: قديجوز أن تقعَ للصورة العقليّة الوحدانيّة قسمةٌ وهميّةٌ

---

١. A: او.

إلىٰ أجزاءٍ متشابهةٍ[1]، فاسمعْ:

إنّه إن كان كلٌّ واحدٍ من القسمَين المتساويَين[2] شرطاً مع الآخر في استتمامِ التصوّر العقليّ فهما مبائنان له مبائنةَ الشرطِ للمشروطِ؛ و أيضاً فيكون المعقولُ الذي إنّما يعقل بشرطَين هما جزءاه منقسماً؛ و أيضاً[3] فإنّه قبلَ وقوعِ القسمة يكون فاقداً للشرط؛ فلميكن معقولاً.

أقول:

هذا سؤالٌ علىٰ ما مرّ مع جوابِه.

و توجيهُه أن يُقالَ: سلّمنا أنّ صورَ ذلك المعقولِ لاتنقسم في الوضع بالفعل، لكن لِمَ قلتم إنّه يمنع حلولُها في جسمٍ أو جسمانيٍّ؟! لِمَ لايجوز أن ينقسمَ في الوضع بالوهم إلىٰ أجزاءٍ متشابهةٍ و حينئذٍ يكون محلُّها أيضاً كذلك؟! و ما هو كذلك فهو إمّا جسمٌ أو جسمانيٌّ.

و إنّما قال: «إلىٰ أجزاءٍ متشابهةٍ»؛ لأنّه لو انقسمتْ إلىٰ غيرمتشابهة لَما كانتْ غيرَمنقسمة بالفعل؛ فقال: لايجوز انقسامُ تلك الصورةِ في الوضعِ بالوهم؛ لأنّها لو انقسمتْ إلىٰ غيرمتشابهةٍ فلايخلو من أن يكونَ كلُّ واحدٍ من القسمَين المتشابهَين مقارناً مع الآخر شرطاً في إتمام تلك الصورة أو لا؛

و الثاني كان يلزم الخلف.

أمّا إذا كان شرطاً في ثلاثة أوجه:

الأوّل: لو كان شرطاً كان كلٌّ منهما مبائناً لتلك الصورةِ مبائنةَ الشرطِ للمشروطِ، لكون كلٍّ منهما مساوٍ لها في الماهيّة؛ فيلزم مبائنةُ الشيءِ لنفسِه.

فإن قلتَ: مبائنةُ الشرط للمشروط لايجب أن تكونَ من كلِّ الوجوه، فلِمَ لايجوز أن تكون مبائنةُ كلٍّ منهما /59A/ لها باعتبارِ أنّ كلّاً منهما بعضٌ لمجموعِها دونها لا باعتبار الماهيّة؟!

قلتُ: حينئذٍ يلزم كونُ الكلِّ شرطاً لجزئِه؛ إذ كلٌّ منهما مشتملٌ على تلك الماهيّةِ مع

---

١. A: متساوية. ٢. A: المتشابهين. ٣. A: فايضا.

اعتبارِ كونِه بعضاً لمجموعها؛ و إنّما قال «مع الآخر»؛ لأنّ كلّاً منهما جزءٌ؛ فلو لم‌يوجد مع خارجيٍّ لايصّح كونُه شرطاً.

الثاني: يلزم أن يكونَ ما فُرض غيرُمنقسمٍ في الوضع بالفعل منقسماً؛ لأنّ المعقولَ الذي لايعقل إلّا بشرطَين هما جزءاه المقداريّ يكون منقسماً في الوضع بالفعل.

الثالث: قبل وقوعِ القسمةِ لايكون الجزءان حاصلَين؛ فيكون شرطُ معقوليّتِه مفقوداً؛ فلايكون معقولاً و قد فرضنا أنّه قبلَ القسمة معقولٌ.

قال:

و إن لم‌يكن شرطاً فالصورةُ المعقولةُ عند القسمةِ المفروضةِ صارتْ معقولةً مع ما ليستْ له مدخليّةٌ في تتميمِ معقوليّتِها إلّا بالعرض؛ و قد فرضنا الصورةَ المعقولةَ صورةً مجرّدةً عن اللواحقِ الغريبةِ؛ فإذن هي ملابسة بعد لها.

أقول:

و إن لم‌يكن كلُّ واحدٍ من القسمَين شرطاً في تتميمِ معقوليّةِ الصورةِ العقليّةِ يلزم الخلفُ أيضاً و هو صيرورةُ الصورةِ المعقولةِ التي بيّنّا في الفصل الثامن من هذا النمط أنّها إنّما تكون مجرّدةً ملابسةً للواحقِ الغريبةِ.

و تقريرُه: أنّ كلَّ واحدٍ من القسمَين لو لم‌يكن شرطاً فالصورةُ المعقولةُ عند القسمةِ المفروضةِ صارتْ معقولةً مع ما ليس [له] مدخلٌ في تتميمِ معقوليّتِها و هو كلُّ واحدٍ من القسمَين؛ فهي ملابسةٌ لعوارض غريبة عن ماهيّتِها؛ و قد عُلم وجوبُ تجرّدِها؛ هذا خلفٌ.

و إنّما قال «إلّا بالعرض»؛ لأنّ كلَّ واحدٍ من القسمَين له مدخلٌ في معقوليّةِ تلك الصورةِ؛ لأنّها بعد الانقسام لايعقل إلّا معه، لكن لا بالذات و إلّا لَكان شرطاً؛ و التقديرُ بخلافِه.

قال:

و كيف لا و هي عارضةٌ لها بسببِ ما فيه قدر في أقلّ منه بلاغ؟! فإنّ أحدَ

القسمَين هو حافظٌ لنوعِ الصورة إن كان متشابهاً؛ فالصورة التي جرّدناها مغشّاةٌ بعدُ بهيئةٍ[1] غريبةٍ من جمعٍ أو تفريقٍ و[2] زيادةٍ أو[3] نقصانٍ؛ و اختصاصٍ بوضعٍ؛ فليستْ هي الصورة المفروضة.

أقول:

هذا تأكيدٌ لِما ذكر؛ و هو أن يُقالَ: و كيف لاتكون الصورةُ المعقولةُ ملابسةً للواحق الغريبة؟! لأنّها لو انقسمتْ في الوضع بأيٍّ وجهٍ كان فلابدّ لها من مقدارٍ و ممّا فيه ذلك المقدار و هو ما اجتمع من مجموع القسمَين و هو مادّتُها و هو يكون في أقلّ منه كفاية في حصولِ تلك الصورةِ المعقولةِ؛ لأنّ كلَّ واحدٍ من القسمَين حافظٌ لنوعِ تلك الصورةِ، لكونِ كلٍّ منهما مساوياً للآخر و للمجموع في الماهيّة، بخلاف ما إذا كان القسمان شرطاً؛ فإنّه لايكون في أقلّ منه بَلاغٌ؛ و إذا كان له ما فيه المقدار و في بعضه كفاية يلزم عروضُ اللواحق الغريبة لها من جميع القسمَين أو تفرّقها و زيادة أحد القسمَين على الآخر أو نقصانه منه؛ إذ الصورةُ موجودةٌ مع المجموع و مع كلٍّ واحدٍ من القسمَين و من وضعٍ؛ إذ ما ينقسم في الوضع فلابدّ له من وضعٍ؛ و لأنّها حينئذٍ ذات مادّةٍ و المادّة تقتضي وضعاً مّا ضرورةً.

قال:

و أمّا الصورُ الحسّيّةُ و الخياليّةُ فتفتقر ملاحظة النفس أجزاءاً لها جزئيّةً متبائنةَ الوضع مقارنةً لهيئاتٍ غريبةٍ مادّيّةٍ إلىٰ أن يكونَ رسمُها و رشمُها في ذي‌وضعٍ و قبولِ انقسامٍ.

أقول:

لمّا بيّن امتناعَ حلولِ الصورةِ المعقولةِ في الجسمِ و الجسمانيِّ أراد بيانَ وجوبِ حلولِ الصورِ الحسّيّةِ و الخياليّةِ فيه ليتمَّ الفرقُ.

و تقريرُه: أنّ الصورَ الحسّيّةَ و الخياليّةَ لكونِها ذاتَ أجزاءٍ متبائنةِ الوضع مقارنةٍ لهيأتٍ

---

١. A: هيئة. ٢. E: او. ٣. A: و.

غريبةٍ مادّيّةٍ لايمكن ملاحظةُ النفس إليها إلّا بملاحظةِ أجزائِها المتبائنةِ الوضع، كما إذا أحسسْنا زيداً أو تخيّلناه؛ فإنّه لابدّ و أن تلاحظَ النفسُ أجزاءاً له متبائنةَ الوضع مقارنةً لهيأتٍ غريبةٍ مادّيّةٍ كالرأس و اليد و الرِجْل؛ فإنّ صورةَ الرأس تُدرَك في مادّةٍ و وضعٍ مغائرٍ لمادّةٍ و وضعٍ يدرَك فيه اليد و كذا الرِجْل؛ و تلك الملاحظة تفتقر إلىٰ أن يكونَ رسمُها الحسّيُّ و رشمُها الخياليُّ في ذي‌وضعٍ و ذي قبولِ انقسامٍ ـ أي في شيءٍ مادّيٍّ ـ؛ و الصور الحسّيّة تناسب الرسمَ و هو الأثرُ اللاحقُ بالأرض و [الصور] الخياليّة [تناسب] الرشمَ و هو الختم.

قال:

وهمٌ و تنبيهٌ

[في ردّ توهّم انقسام الصورة العقليّة إلىٰ جزئيّات لها]

أو لعلّك تقول: إنّ الصورةَ العقليّةَ قد تنقسم بإضافةِ زوائد معنويّةٍ إليها قسمةَ المعنى الجنسيِّ الوحدانيِّ بالفصولِ المنوِّعةِ؛ و [قسمةَ] المعنى النوعيِّ الوحدانيِّ بالفصولِ العرضيّةِ المصنِّفةِ. فاسمعْ:

إنّه قديجوز ذلك ولكن يكون فيه إلحاقُ كلّيٍّ بكلّيٍّ يجعله[1] صورةً أُخرىٰ ليس جزءاً من الصورة الأولىٰ؛ فإنّ المعقولَ الجنسيَّ و النوعيَّ لاتنقسم ذاتُه في معقوليّتِه إلىٰ معقولاتٍ نوعيّةٍ و صنفيّةٍ يكون مجموعُها حاصلَ المعنى الواحد الجنسيّ أو النوعيّ؛ و لاتكون نسبتُها إلى المعنى الواحد المقسوم نسبةَ الأجزاء، بل نسبة الجزئيّات؛ و لو كان المعنى العقليُّ الواحدُ[2] البسيطُ الذي سبق تعرّضْنا له ينقسم بمختلفاتٍ بوجهٍ لَكان غيرَ الوجه الذي يُشكّك به أوّلاً من قبولِ القسمة إلى المتشابهات و كان كلُّ واحدٍ من أجزائِه هو أولىٰ بأن يكونَ البسيط الذي كلامنا فيه.[3]

أقول:

هذا سؤالٌ أُورد علىٰ قوله: «الصورة العقليّة لايمكن انقسامُها إلى أقسامٍ متشابهةٍ».

---

۱. E: ـ يجعله.   ۲. E: الواحد العقلي.   ۳. A: الذي فيه الكلام.

و توجيهُه: أنّ المعنى الجنسيَّ الوحدانيَّ ـ كالحيوان مثلاً ـ ينقسم بـإضافةِ الفـصولِ الجاعلةِ له نوعاً كالناطقِ و الناهقِ و غيرِهما؛ و المعنى النوعيُّ الوحدانيُّ ـ كالإنسان مثلاً – ينقسم بإضافةِ الفصولِ العرضيّةِ الجاعلةِ له صنفاً كالزّنجيّةِ و الرّوميّةِ؛ /59B/ و قد انقسم المعنى الجنسيُّ و النوعيُّ إلىٰ أقسامٍ.

و الجواب: أنّ انقسامَ الشيءِ بمعنيَين إلى الأجزاء و إلى الجزئيّات؛ و الذي منعنا[ه] في الصورةِ العقليّةِ هو القسمُ الأوّلُ؛ و أمّا الثاني فهو جائزٌ و هو بالحقيقة لايكون قسمةً، بل ضمُّ صورةٍ كلّيّةٍ كالناطقِ بصورةٍ كلّيّةٍ كالحيوانِ يجعله صورةً ثالثةً كـالإنسانِ؛ و ليس الحاصلُ جزءاً من الصورة الأولىٰ، أي الحيوان؛ فـإنّ المـعقولَ الجـنسيَّ ـ كـالحيوان ـ لاتنقسم ذاتُه المعقولةُ إلىٰ معقولاتٍ نوعيّةٍ كالإنسانِ و الفرسِ و الحمارِ يكون مجموعُها حاصلَ معنى الحيوان؛ و كذا النوعيُّ كالإنسان لاينقسم إلىٰ معقولاتٍ صنفيّةٍ كالزنجيِّ و الروميِّ يكون مجموعُهما حاصلَ معنى الإنسان، بل تكون نسبتُها إلى المعنى المـقسومِ نسبةَ الجزئيّاتِ إلى الكلّيِّ؛ و لإن سلّمنا أنّ هذا انقسامُ الصورةِ العقليّةِ بالأجزاء لكنّ هذا غيرُ ما نحن فيه؛ لأنّ كلامَنا في انقسامِها بالمتشابهات؛ و هذا الانقسامُ بالمختلفاتِ.

و أيضاً: هذا لايضرّنا؛ فإنّ كلَّ واحدٍ من جزئِه البسيطِ أولىٰ بأن يجعلَه البسيط الذي استدللنا به علىٰ تجريدِ محلِّه؛ فأعرضْ الكلامَ فيه ليسقطَ.

<المسألة التاسعة >

<في أنّ كلّ عاقلٍ معقولٌ و كلّ معقولٍ عاقلٌ >

قال:

إشارةٌ

[إلى اتّحاد العاقل و المعقول]

إنّك تعلم أنّ كلَّ شيءٍ يعقل شيئاً فإنّه يعقل بالقوّةِ القريبةِ من الفـعل أنّـه يعقله؛ و ذلك عقلٌ منه لذاته؛ فكلّ ما يعقل شيئاً فله أن يعقلَ ذاتَه.

أقول:

أراد في هذا الفصلِ بيانَ أنّ كلَّ عاقلٍ فله أن يعقلَ ذاتَه و حينئذٍ يكون معقولاً؛ و أنّ كلَّ معقولٍ مجرّدٍ في الوجود فهو عاقلٌ لغيرِه و لذاتِه.

أمّا الأوّل:

[الصغرىٰ:] فلأنّ كلَّ شيءٍ يعقل شيئاً فهو بالقوّةِ القريبةِ من الفعل يعقل أنّه يعقل ذلك الشيء؛

[الكبرىٰ:] و متىٰ يعقل أنّه يعقل ذلك الشيءَ يعقل ذاتَه؛

ينتج: «أنّ كلَّ شيءٍ يعقل شيئاً فله أن يعقلَ ذاته».

أمّا الصغرىٰ: فلأنّ كلَّ شيءٍ يعقل شيئاً يكون ذلك التعقّلُ حاصلاً له ضرورةً؛ و يكون حكمُه بثبوتِه له بديهيّاً؛ و ما يكون بديهيّاً يكون معقولاً بالقوّةِ القريبةِ من الفعل ـ أي يكون بحيث متىٰ شاء أن يعقله يعقلُه ـ؛ و القوّة قد تكون بعيدةً كالعقلِ الهيولانيِّ و قد تكون متوسّطةً كالعقلِ بالملكةِ و قد تكون قريبةً و هي المستجمعةُ للاستعدادِ التامِّ كالعقلِ بالفعلِ و هي التي إذا حصلتْ يكون من شأنِ العاقلِ أن يعقلَ متىٰ شاء.

و لقائلٍ أن يقول: سلّمنا أنّ الحكمَ بثبوتِ ذلك التعقّلِ بديهيٌّ لكنّ القضيّةَ البديهيّةَ إنّما يُحكم بها بعد تصوّرِ طرفَيها؛ فلِمَ لا يجوز أن يكون تصوّرُ ذلك التعقّلِ ممتنعاً له؟!

فإن قلتَ: تعقّلُ شيءٍ هو حصولُ ذلك الشيءِ عند العاقل؛ و ذلك التعقّلُ حاصلٌ له؛ فيكون معقولاً له و كذا ذاتُه حاصلة له.

قلتُ: التعقّلُ عندهم هو حصولُ صورةِ الشيءِ لا حصول نفسِه؛ و كذلك قد يعقل شيئاً و لا يعقل بعقلِنا إيّاه مع حصول تعقّلِنا لنا.

و أمّا الكبرىٰ: و هي قولُنا «متىٰ يعقل تعقّلَ ذلك الشيءِ يعقل ذاتَه» فظاهرٌ؛ لأنّ قولَنا «له تعقّلُ ذلك الشيءِ» قضيّةٌ موضوعُها هو و تعقّلُ القضيّةِ مسبوقٌ بتعقّلِ طرفَيها؛ فيكون عاقلاً لذاته.

فإن قلتَ: قد ذكرتم أنّ الصغرى الممكنةَ في الشكلِ الأوّلِ غيرُمنتجٍ؛ فكيف سلّمتم هٰهنا؟!

قلتُ: إنّما لم ينتج إذا لم يكن الأوسطُ مستلزماً للأكبر. أمّا إذا كان ينتج لأنّ إمكانَ الملزوم ملزومٌ لإمكانِ اللازمِ و هٰهنا مستلزمٌ؛ و ذلك ظاهرٌ.

قال:

و كلُّ ما يُعقل فمِن شأنِ ماهيّتِه أن يقارنَ معقولاً آخر؛ و لذلك يُعقل أيضاً مع غيرِه؛ و إنّما تعقله القوّةُ[1] العاقلةُ بالمقارنةِ لا محالةَ. فإن كان ممّا يقوم بذاتِه فلا مانعَ له من حقيقتِه أن يقارنَ المعنى المعقولَ.

اللّهمّ! إلّا أن تكونَ ذاتُه ممنوّةً في الوجود بمقارنةِ أُمورٍ مانعةٍ عن ذلك من مادّةٍ أو شيءٍ آخر إن كان؛ فإن كانتْ حقيقتُه مسلَّمةً لم تمتنعْ عليها مقارنةُ الصورةِ العقليّةِ إيّاها[2]، فكان لها ذلك بالإمكان و في ضمنِ ذلك إمكانُ عقلِه لذاتِه.

أقول:

أراد بيانَ أنّ كلَّ معقولٍ مجرّدٍ في الوجودِ فهو عاقلٌ لغيرِه و لذاتِه.

و تقريرُه: أنّ كلِّ ما يُعقل فمن شأنِ ماهيّتِه أن يقارنَ معقولاً آخر؛ و إذا كان من شأنِه أن يقارنَ معقولاً آخر أمكن أن يعقل المعنى المعقول؛ أنتج «كلُّ ما يعقل أمكن أن يعقل المعنى المعقول».

أمّا الصغرىٰ: فلأنّه قد يقارن معقولاً آخر في الذهن؛ لأنّه ربّما يعقل مع غيره و لأنّ كونَه معقولاً هو كونُه مقارناً للعاقل و العاقلُ معقولٌ أيضاً لِما مرّ؛ و إذا قارن معقولاً آخر في الذهن لزم أن يكونَ من شأنِ ماهيّتِه في نفس‌الأمر أن يقارن معقولاً آخر؛ فإن وجد في الخارج فلا مانعَ له من جهةِ ماهيّتِه أن يقارن ذلك الغير، بل لو لم يقارنْ فإنّما يكون ذلك لكونِ ذاتِه مقارنةً في الوجود لِما يمنعها من ذلك الاقترانِ من مادّةٍ أو شيءٍ آخر؛ فإن كانتْ حقيقتُه سالمةً ـ أي مجرّدةً عن المادّة و ما يمنعها ـ لم يمتنعْ عليها أن تقارنها الصورةُ العقليّةُ؛ فكان لها إمكانُ تلك المقارنةِ و حينئذٍ يكون لها إمكانُ تعقّلِ ذلك الغيرِ؛ و قد عرف

---

۱. E: ـ القوّة.
۲. A: لها.

ممّا مرّ أنّ هذا يوجب إمكانَ تعقّلِه لذاته؛ فثبت المدّعىٰ.

فإن قلتَ: الصغرىٰ منقوضٌ باقترانِ النقيضَين و الضدَّين في الذهن عند حكمِنا بالتضادِّ أو التناقضِ بين الشيئَين؛ إذ الحكمُ بين الشيئَين مشروطٌ بحضورِهما في الذهن ضرورةً مع أنّه يمتنع اقترانُهما في الخارج. /60A/

قلتُ: المراد بصحّةِ اقترانِهما في الخارج أنّه يجوز أن تقارنَ صورةُ أحدِهما العقليّة للآخر و قد ثبت ذلك بسببِ اقترانِ صورِهما العقليّةِ في الذهن لا أنّه يجوز اقترانُ نفسِهما في الخارج؛ و جاز أن يعقل الشيء نقيضه أو ضدّه و لمانعٍ أن يمتنعَ على الكبرىٰ حيث قال: «إن كانتْ حقيقتُه سالمةً عمّا يمنعها من المقارنة جازتْ عليها المقارنةُ بأن نقولَ: لِمَ لايجوز أن يكونَ المانعُ من لوازمِ وجودِهِ الخارجيِّ كالشخصيِّ و غيرِها؟! و حينئذٍ لاتمكن سلامتُها عنه في الخارج إلّا بالعدمِ؛ فتمتنع عليها المقارنةُ في الخارج.

و قد أجاب الشيخُ عن هذا في الفصل الذي بعد الفصل الآتي بجوابٍ ضعيفٍ بيّنه ثَمّةَ؛ و قد مرّ أيضاً ما يرد علىٰ بيانِ إمكانِ تعقّلِه لذاتِه.

قال:

وهمٌ و تنبيهٌ

[في ردّ توهّمِ كون الصورة المادّيّة عاقلة إذا جرّدت]

و لعلّك تقول: إنّ الصورةَ المادّيّةَ في القوامِ إذا جُرّدتْ في العقل زال عنها المعنى المانعُ؛ فما بالها لايُنسب إليها أنّها تعقل؟

فجوابُك: لأنّها ليستْ مستقلّةً بقوامِها، قابلةً لِما يحلّها من المعاني المعقولة، بل أمثالها إنّما يقارنها معانٍ معقولةٌ تُرتسم بها لا هي، بل القابل لهما جميعاً؛ فليس أحدُهما أولىٰ بأن يكونَ مرتسماً بالآخر[1] من الآخر به؛ و مقارنتُهما غيرُ مقارنةِ الصورة و المتصوِّر؛ و أمّا وجودُها في[2] الخارج فمادّيٌّ لكنّ المعنى الذي كلامُنا فيه جوهرٌ مستقلٌّ بقوامِه علىٰ حسب ما

١. E: في الآخر.　٢. A: ـ في.

فرضناه إذا قارنه معنى معقولٌ كان له بالإمكان جَعْلُه متصوَّراً.

أقول:

هذا سؤالٌ أُورد على الفصل السابق.

و توجيهُه أن يُقالَ: المانعُ من التعقّل هو المادّةُ و ما يتبعها، كما ثبت أنّ العاقلَ لا يكون جسماً و لا جسمانيّاً؛ و الشرطُ مقارنةُ الصورةِ العقليّةِ لِما من شأنِه أن يدرك؛ و الصورة المادّية المحتاجة إليها في القوام إذا جُرّدتْ في العقل و قارنتْ صورةً أُخرىٰ معقولةً؛ فقد تحقّق زوالُ المانعِ و وجودُ الشرط؛ فلِمَ لا تصير عاقلةً لها؟!

و الجواب: أنّ الصورةَ المجرّدةَ إنّما تعقل إذا كانتْ مستقلّةً بقوامِها حتّىٰ تعقلَ ما يحلّ فيها؛ إذ التعقّلُ هو حصولُ الصورةِ المعقولةِ في العاقلِ؛ و ذلك لأنّ فعلَ الشيءِ و انفعالَه مشروطٌ بالوجودِ الخارجيِّ و هٰهنا ليس كذلك، بل كِلاهما حاصلٌ في شيءٍ آخر قابلٍ لهما جميعاً.

و أيضاً: ليس أحدُهما أولىٰ بأن يكونَ مرتسماً و الآخر مرتسماً فيه، لكونهما علىٰ نسبةٍ واحدةٍ في الحلولِ في شيءٍ آخر؛ و لا يجوز أن يكونَ كلٌّ منهما حالاًّ في الآخر و إلّا يلزم حلولُه في نفسه.

و أيضاً: ليستْ مقارنتُهما مقارنةَ الصورةِ و المتصوِّرِ؛ لأنّ المتصوّرَ ما يكون ملتقياً إلى المعقول مرتسماً إيّاه و هٰهنا ليس كذلك؛ و أمّا وجودُ تلك الصورة في الخارج فمادّيٌّ و المادّةُ مانعةٌ كما عُرف؛ فهي لا تكون عاقلةً في حالٍ من الأحوال؛ و كلامُنا في جوهرٍ مستقلٍّ بقوامِه في الخارج غيرِ مادّيٍّ؛ فإذا قارنه معنى معقولٌ صار قابلاً له؛ فكان له بالإمكان أن يرتسم به و يعقله؛ و قد عُرف ما فيه.

قال:

وهمٌ و تنبيهٌ
[في ردّ توهّمِ أنّ للمقارنة شرطٌ لا يوجد إلّا عند القيام بالغير]
[أو مانعٌ يوجد عند القيام بالذات]

أو لعلّك تقول: إنّ هذا الجوهرَ و إن كان لا مانعَ له بحسب ماهيّتِه النوعيّةِ؛

فله مانعٌ بحسب شخصيّتِه[1] التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوّةٍ عاقلةٍ تعقله.

فيكون جوابُك: أنّ هذا الاستعدادَ لتلك الماهيّةِ إن كان من لوازمِ الماهيّةِ كيف كانتْ فقد سقط التشكّكُ[2]؛ و إن كان إنّما يكتسبه عند الارتسامِ في العقلِ؛ فيكون الاستعدادُ إنّما يُستفاد مع حصولِ الاكتساب له فيكون لم‌يكن استعداداً للشيءِ[3] حتّىٰ حصل فاستعدّ له أو لم‌يكن استعدادٌ[4] للشيءِ و قدكان ذلك الشيءُ حصل و حدث؛ و هذا كلُّه محالٌ؛ فيجب إذن أن يكونَ هذا الاستعدادُ قبل المقارنةِ؛ فهو للماهيّةِ. بلىٰ[5] لعلّ الاستعدادات الخاصّة لبعضِ ما يقارن تتلو المقارنةَ الأولىٰ.

أقول:

هذا سؤالٌ آخر علىٰ ما مرّ مع جوابِه.

و توجيهُه أن يُقالَ: إنّك استدللْتَ بصحّةِ المقارنةِ في الذهن علىٰ صحّةِ المقارنةِ في الخارجِ بحسبِ الماهيّة. سلّمنا أنّه لا مانعَ لذلك الجوهر في الخارج بحسب الماهيّة، لكن لِمَ لايجوز أن يكونَ المانعُ من جهةِ شخصيّتِه التي ينفصل ذلك الجوهرُ عن معناه المرتسمِ في العقل؟!

و الجواب: أنّ استعدادَ المقارنة إمّا أن يكونَ لازماً لماهيّةِ ذلك الجوهرِ كيف كانتْ أو سواء كانتْ قائمةً بذاتِها أو بالعقل أو لايكون لازماً؛ فإن كان لازماً سقط الشكُّ؛ لأنّ الاستعدادَ مستجمعٌ لوجودِ الشرائط و ارتفاع الموانع؛ و كذا لو عرض لها في الخارج؛ و إن لم‌يكن لازماً و لا عارضاً لها في الخارج، بل إنّما يكتسبه عند الارتسامِ في الجوهر العاقل الذي هو المقارنةُ للمعقولِ أيضاً؛ إذ الجوهر العاقل معقولٌ كما مرّ؛ و استفادةُ الاستعداد إنّما يكون مع الاكتساب أو بعدَه لا قبلَه؛ و إذا كان الاكتسابُ متوقّفاً على الارتسام كان الاستعدادُ بعد الارتسامِ الذي هو المقارنةُ؛ فيلزم أن لايكون للشيءِ استعدادُ حصولِ شيءٍ

---

١. E: شخصيّة.	٢. A: تشكك.	٣. A: لشيء.

٤. E: استعداداً.	٥. E: بل.

آخر إلىٰ أن حصل له ذلك الشيءُ ثمّ استعدّ له أو تقول: لزم أن لايكون للشيء استعدادُ الحصولِ و الحدوثِ؛ و هو حصل و حدث؛ و كلُّ ذلك محالٌ؛ فيجب إذن أن يكونَ هذا الاستعدادُ قبل المقارنة؛ فيلزم أن يكونَ لنفسِ الماهيّةِ و يلزم كونُه لازماً لها و هو المطلوب.

قولُه: «فيكون الاستعدادُ إنّما يستفاد مع حصول الاكتساب له» جملةٌ معطوفةٌ علىٰ جملةٍ سابقةٍ و هي قولُه: «إنّما يكتسبه عند الارتسام في العقل».

و قولُه: «فيكون لم يكن» جواب الشرط و هو قوله: «و إن كان إنّما يكتسبه» و «كان» في قوله «و قد كان ذلك الشيء» تامّةٌ بمعنى «حصل».

و تحيّر الشارحون في تفسيرِ ألفاظِ هذا الموضعِ /60B/؛ و هذا جوابُ مغالطةٍ؛ لأنّه إن أراد بهذا الاستعدادِ الاستعدادَ التامَّ المستجمعَ لوجودِ الشرائط و ارتفاع الموانع في الخارج نختار أنّه غيرُ لازمٍ و لا عارض في الخارج.

قولُه: «إنّما يكتسبه الاستعداد عند الارتسام في العقل و يلزم المحال»؛

قلنا: لانسلّم أنّه يحتاج في المقارنةِ العقليّةِ إلى الاستعداد التامّ، بل إنّما يحتاج إلى الاستعداد الذي يكفيه في المقارنة العقليّة فقط؛ و جاز أن يكونَ هذا الاستعدادُ لازماً له دون الاستعدادِ التامِّ و حينئذٍ لايلزم المحالُ.

قولُه: «بل لعلّ الاستعدادات الخاصّة لبعضِ ما يقارن تتلو المقارنة الأولىٰ» بمعنى لايجوز تأخّرُ استعدادِ المقارنةِ عنها، لكن يجوز تأخّرُ استعداداتٍ بمعاني أُخر عن المقارنة الأولىٰ كالاستعداد للمعقولاتِ الثانيةِ الذي يحصل بعد حصولِ المعقولات الأولىٰ.

قال:

و كذلك فاعلمْ أنّ لماهيّةِ[1] المعنى الجنسيِّ استعداداً[2] لكلِّ فصلٍ له؛ فإن لم‌يكنْ له خروجٌ إلى الفعلِ فلمانعٍ يطول الكلامُ فيه؛ فكيف في المعنى المحقَّقِ النوعيِّ؟!

---

١. A: الماهية. ٢. A: استعداد.

أقول:

هذا جوابٌ لنقضٍ.

و توجيهُه أن يُقالَ: قولُكم «الماهيّةُ إذا كانتْ مستعدّةً للمقارنةِ في العقل كانتْ مستعدّةً للمقارنةِ في الخارج» منقوضٌ بالمعنى الجنسيِّ كالحيوان مثلاً؛ فإنّه مستعدٌّ لمقارنةِ كلِّ فصلٍ في العقل و ليس في الخارج كذلك؛ فإنّ المقارنَ للناطقِ مثلاً لم يكن مستعدّاً لمقارنةِ فصلٍ آخر كالناهقِ و غيرِه ضرورةً.

و الجواب: أنّ المعنى الجنسيَّ من حيث هو هو مستعدٌّ لمقارنةِ كلِّ فصلٍ في الخارج و إنّما منعه عن ذلك مانعٌ و هو لحوقُ فصلٍ محصِّلٍ له جاعلٍ له حقيقةً أُخرىٰ؛ إذ هو محتاجٌ في تحصيلِه إلىٰ فصلٍ؛ و إذا حصّله ذلك الفصلُ جعله حقيقةً نوعيّةً، كما أنّ الحيوانَ مثلاً يصير باقترانِ الناطقِ حقيقةً إنسانيّةً و كذا في باقي الفصول.

و الكلامُ الطويلُ هو بيانُ علّيّةِ الفصل و تحقيقُ صيرورتِه حقيقةً أُخرىٰ؛ و إذا كان المعنى الجنسيّ مع ذلك مستعدّاً؛ فكيف المعنى النوعيّ المحصَّل بنفسِه الغير المحتاج إلىٰ محصِّلٍ مقارنٍ مغيِّرٍ عن حقيقتِه؟! و كلامُنا إنّما هو المعنى النوعيُّ؛ فظهر الفرقُ و اندفع النقضُ.

و التحقيقُ في هذه المسألة: أنّ الشيخَ إن أراد بإمكانِ التعقّل الإمكانَ الذاتيَّ فذلك حقٌّ لازمٌ بما ذكر و الشُبَهُ مندفعةٌ و الأجوبة المذكورة صحيحةٌ، لكن ما الفائدةُ في ذلك؟ إذ قد يمكن الشيءُ بالإمكانِ الذاتيِّ مع أنّه يمتنع وقوعُه في الخارج بالغير؛ و إن أراد الإمكانَ الاستعداديَّ ـ و هو الظاهرُ من كلامِه ـ فذلك غيرُ لازمٍ و الشُّبَهُ صحيحةٌ و الأجوبةُ ركيكةٌ.

قال:

تنبيهٌ

[في ما بيّنه في الفصول السابقة]

إنّك إذا حصّلتَ ما أصّلتُه لك علمتَ أنّ كلَّ شيءٍ مّا من شأنِه أن يصيرَ[1]

---

١. A: يصيره.

صورةً معقولةً و هو قائمُ الذات؛ فإنّه من شأنِه أن يعقل؛ فيلزم من[١] ذلك أن يكونَ من شأنِه أن يَعقلَ ذاته.

أقول:

هذا ظاهِرٌ و هو تذكيرٌ لنتيجةِ ما مرّ في الفصول السالفة.

قولُه: «أصّلتُه» أي جعلتُه أصيلاً.

قال:

و كلُّ ما من شأنِه أن يجبَ له ما من شأنِه ثمّ يكون من شأنِه أن يعقلَ ذاتَه فواجبٌ له أن يعقلَ ذاتَه؛ و هذا و كلُّ ما يكون من هذا القبيلِ غيرُ جائزٍ عليه التغييرُ و التبديلُ.

أقول:

كلُّ شيءٍ من شأنِه أن يجبَ له ما من شأنِه ثمّ يكون من شأنِ ذلك الشيءِ أن يعقلَ ذاتَه؛ فيجب له أن يعقلَ ذاتَه؛ و هذا صحيحٌ؛ و إنّما الكلامُ في أنّه هل موجِدٌ في الوجودِ ما يكون كذلك؟

و ذهبتْ الفلاسفةُ إلىٰ أنّ الواجبَ و العقولَ المفارقةَ كذلك؛ لأنّ ما هو مجرّدٌ في ذاتِه و أفعالِه عن المادّياتِ فما يكون له من شأنِه يجب له ذلك؛ لأنّ المقتضي لِما من شأنِه لايكون إلّا نفسه و لايكون هناك مانعٌ من نفسِه وإلّا لَما كان من شأنِه و لا من المادّيّاتِ؛ لأنّ أفعالَه بريئةٌ عن المادّيّاتِ بخلاف النفوسِ؛ فإنّها و إن كانتْ مجرّدةً في ذاتِها لكنّها ليستْ مجرّدةً في أفعالِها عن المادّيّاتِ؛ فلايجب لها ذلك.

و ضعفُ ذلك ظاهِرٌ؛ لجوازِ أن يكونَ المانعُ مجرّداً آخر و يتوقّف علىٰ شرطٍ يفيض من مجرّدٍ.

قوله: «و هذا و كلُّ ما يكون من هذا القبيل» أي ما يجب له بعضُ ما من شأنِه لايجوز عليه التغييرُ و التبديلُ في ما يجب له.

---

١. A: ـ من.

قال:

تكملةُ النمط

<بذكرِ الحركات عن النفس>

تنبيهٌ

[في القُوى النفسانيّة المحرِّكة]

لعلّك الآن تشتهي أن تسمعَ كلاماً في القُوى النفسانيّةِ التي تصدر عنها أعمالٌ و حركاتٌ؛ فلْتكنْ هذه الفصولُ من هذا القبيل.

أقول:

لمّا فرغ من القُوى النفسانيّةِ المدرِكةِ شرع في القُوى النفسانيّةِ المحرِّكةِ و هي إمّا عنصريّةٌ أو ملكيّةٌ؛ و الأولىٰ علىٰ قسمَين:

[١.] محرِّكة من غير شعورٍ؛ و سمّاها الحكماءُ «القُوى النباتيّة» و الأطبّاءُ «القُوى الطبيعيّة»؛

[٢.] و محرِّكة مع الشعور؛ و سُمّيتْ «قُوى حيوانيّة».

<المسألة الأولىٰ>

<في العنصريّة>

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ حركات النفس النباتيّة و مباديها]

أمّا حركاتُ حفظِ البدن و توليدِه فهي تصرّفاتٌ في مادّةِ الغذاء لتحالّ إلى المشابهة سدّاً لبدلِ ما يتحللّ أو [1] لتكونَ مع ذلك زيادةٌ في النشو علىٰ تناسبٍ مقصودٍ محفوظٍ في أجزاء المغتذي في الأقطار يتمّ بها الخلقُ أو

١. E: و.

ليُختزلَ من ذلك فضلٌ يُعدّ مادّةً و[١] مبدءاً لشخصٍ آخر؛ و هذه ثلاثةُ أفعالٍ لثلاث قُوى.

أقول:

القُوى النباتيّةُ ثلاثةٌ؛ لأنّ الحركةَ إمّا أن تكونَ لحفظِ البدن إبقاءاً للشخص أو توليدِه إبقاءاً للنوع؛ و الأولىٰ إمّا أن تكونَ لبقائِه فقط أو لبقائِه مع الزيادة ـ و هي الحركةُ ـ هي التصرّفُ في مادّة الغذاء لتحالّ إلىٰ مشابهةِ المغتذي إمّا بدلاً لِما يتحلّل لبقائِه /601A/ أو لتكونَ مع ذلك زيادةٌ في المقدار علىٰ تناسبٍ يليق بأشخاصِ ذلك النوعِ محفوظ في أجزاءِ المغتذي في الأقطار الثلاثة ليتمَّ الشخصُ أو ليفصل من ذلك المشابهة فضلٌ يصير مادّةً لشخصٍ آخر؛ و ذلك لأنّ البدلَ لمّا كان مشتملاً علىٰ حرارةٍ ـ غريزيّةً كانتْ أو عنصريّةً ـ و قد تنضمّ معها حرارةٌ غريبةٌ و الحرارةُ محلِّلةٌ؛ فلولا بدل لِما يتحلّل فسد التركيبُ؛ و لمّا كانت المادّةُ المتحرّكةُ للتوليدِ أقلّ من مقدار شخصٍ لكونها بعضاً من شخصٍ؛ فلولا قوّة تفيدها زيادةً في المقدار لَما تمّ الشخصُ؛ و لمّا كانت التراكيبُ في معرض الانحلال لتداعي العناصر على الانفكاك؛ فلولا قوّة تفيد حصولَ مادّةِ شخصٍ آخر لبطل النوعُ؛ فالحكمة الإلهيّة اقتضتْ هذه الثلاثةَ إبقاءاً للشخصِ و النوعِ؛ و الغذاءُ هو جسمٌ من شأنِه أن يصيرَ جزءاً للمغتذي.

قوله: «و هذه ثلاثة أفعال لثلاث قُوى» استدلّ بوجودِ الأفعال علىٰ وجودِ القُوىٰ.

قال:

أوليٰها: الغاذية؛ و تخدمها الجاذبةُ للغذاءِ و الماسكةُ للمجذوبِ إلىٰ أن تهضمه الهاضمةُ المُهْرِيةُ و الدافعةُ للثقْلِ؛

و الثانية: القوّة المُنمِية إلىٰ كمالِ النشؤ؛ فإنّ الإنماءَ غيرُ الإسمان؛

و الثالثة: القوّة المولِّدة للمثْل و تنبعث بعد فعلِ القوّتَين مستخدمةً لهما.

---

١. A: أو.

أقول:

القوّةُ الأولىٰ ـ و هي التي تحيل مادّةَ الغذاء إلىٰ مشابهةِ المغتذي ـ سُمّيتْ «غاذيةً»؛ و تخدمها قُوى أربع:

[١.] الجاذبة

[٢.] و الماسكة

[٣.] و الهاضمة

[٤.] و الدافعة؛

لأنّ إحالةَ الغذاءِ إلىٰ مشابهةِ عضوٍ يحتاج إلىٰ جذبِ الغذاء إلىٰ موضعِ الطبخِ و التهريةِ و إلىٰ إمساكِه إلىٰ تمامِ التهرية و إلىٰ طبخِه و تهريتِه و إلىٰ دفعِ ما لايحتاج إليه في التغذية.

الثانية: القوّةُ المُنمِيةُ إلىٰ كمالِ النشؤ؛ و الإنماءُ غيرُ الإسمان؛ إذ الطفلُ ينمو و لا يسمن و الشيخُ بالعكس؛ فلاتكفي فيه الغاذيةُ الكافيةُ في السّمن؛ و الغاذيةُ تخدم هذه القوّةَ في تحصيلِ المادّة.

القوّة الثالثة: المولِّدة للمثْل؛ و تنبعث بعد فعلِ الغاذيةِ و الناميةِ؛ لأنّ فعلَهما لإكمالِ الشخص و المادّةُ الصالحةُ لحصولِ مثلِه إنّما يكون بعد استكمالِه؛ فهما متابعتان علّتَها خادمتان لها.

قال:

لكنّ الناميةَ تقف أوّلاً ثمّ تقوى المولِّدةُ ملاوةً؛ فتقف أيضاً؛ و تبقي الغاذيةُ عمّالةً إلىٰ أن تعجزَ؛ فيحلّ الأجل.

أقول:

الغاذيةُ في الأوّل تقوى علىٰ تحصيلِ مقدارٍ أكثر ممّا يتحلّل لِصِغَرِ الجثّةِ و كثرةِ الأجزاء الرطبة الصالحة لتعديةِ الحرارة الغريزيّة؛ فتستعمل الناميةُ في الإنماءِ ما يفضل من الغذاء ثمّ تعجز الغاذيةُ عن ذلك لِكِبَرِ الجثّة و زيادةِ الحاجةِ إلى الغذاء لنفادِ أكثر الرطوبات الأصليّة؛ فيصير الحاصلُ مساوياً للمتحلّل و حينئذٍ تقف الناميةُ؛ و إذا وقفت

النامية تفرغ النفسُ عنها؛ فتتوجّه إلى التوليد؛ فتتقوّى المولِّدةُ مدّةً؛ فإذا عجزتْ عن إيرادِ بدلِ ما يتحلّل بحيث لم يفصل شيءٌ تتصرّف المولِّدة فيه وقفت المولِّدةُ أيضاً و تبقي الغاذيةُ عاملةً إلىٰ أن تعجزَ عن إيرادِ البدل؛ فتنطفئ الحرارةُ الغريزيّةُ لفناءِ الرطوباتِ الأصليّةِ التي هي الحرارةُ الغريزيّةُ كالدُّهْنِ للسِّراجِ؛ فيحلّ الأجل.

يُقال «ملاوةً» - بفتح الميم و كسره و ضمّه - أي مُدّةً.

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ حركات النفس الحيوانيّة و مباديها]

و أمّا الحركاتُ الاختياريّةُ فهي أشدُّ نفسانيّةً؛ و لها مبدأٌ عازمٌ مجمِعٌ مُذعناً و منفعلاً عن خيالٍ أو وهمٍ أو عقلٍ تنبعث عنها قوّةٌ غضبيّةٌ دافعةٌ للضارِّ أو قوّةٌ شهوانيّةٌ جالبةٌ للضروريِّ أو النافعِ الحيوانيَّين؛ فيطيع ذلك ما انبثَّ في العضل من القوّة[1] المحرِّكة الخادمة لتلك الآمرةِ.

أقول:

أراد أن يشيرَ إلى الحركات المنسوبة إلى النفسِ الحيوانيّةِ و مباديها؛ و الحركةُ الاختياريّةُ هي التي تصدر عن قادرٍ على الفعلِ و التركِ بترجيحِ إرادتِه؛ و هي أشدّ نفسانيّةً من الحركاتِ النباتيّةِ؛ لأنّها مستلزمةٌ للنباتيّةِ دون العكس؛ و لها مبدأٌ عازمٌ مجمعٌ أي مشتملٌ على العزمِ و هو الإرادة و هي مرجِّحةٌ للفعلِ و التركِ اللّذَين نسبتهما إلى القادر واحدةٌ؛ و هي تكون مطيعةً منفعلةً عن خيالٍ أو وهمٍ في الحيوان أو عقلٍ عمليّ بتوسّطِ الخيالِ أو الوهمِ في الإنسان؛ لأنّه متىٰ حصل تخيّلُ فائدةٍ أو توهّمُها أو تعقّلُها تنبعث الإرادةُ؛ إذ تنبعث بعد ذلك قوّةٌ غضبيّةٌ دافعةٌ للضارّ أو قوّةٌ شهوانيّةٌ جالبةٌ للضروريّ أو النافعِ بالنسبة إلى الحيوان و هما موجبان للإرادة؛ و إذا حصل ذلك المبدأُ ـ الذي هو الإرادة ـ يطيعه ما ينبعث و انتشر في العضلِ من القوّةِ المحرِّكةِ للعضو المسمّاة بـ«القدرة»؛

---

١. A: انبث العضل من القوى.

و هي خادمةٌ لتلك الآمِرةِ ـ أي العلل الثلاث المذكورة ـ لأنّ المحرِّكةَ بالحقيقة هي و الباقية آمِرةٌ؛ و قد فعلتْ هذه القوّةُ بقبضِ العضلِ و إرسالِه؛ و يتساوي الفعلُ و التركُ بالنسبة إليها؛ فللحركةِ الاختياريّةِ علل أربع مترتّبة:

[١.] أبعدُها الخيال أو الوهم أو العقل أو الفعل

[٢.] و بعدها القوّة الغضبيّة أو الشهويّة

[٣.] و بعدها الإرادة

[٤.] و بعدها تأثير القدرة.

و الفرق بين الأولىٰ و الثانية ظاهرٌ؛ و الفرق بينهما و الثالثة أنّ الإنسان قد يكون مدرِكاً مريداً لتناولِ ما لا يشتهيه لضرورةٍ و قد يكون غيرَ مريدٍ لتناولِ ما يشتهيه؛ و الفرقُ بينها و الرابعة أنّ المدرِكَ المشتاقَ المريدَ قد لا يقدر علىٰ تحريكِ الأعضاء و بالعكس؛ و إنّما قدّم الإرادةَ في الذِّكْر لكونِها موجبةً للحركةِ الاختياريّةِ دون الأولَيين.

المسألة الثانية
في القوّة المحرِّكة للأجسام الفلكيّة

قال:

إشارةٌ
[إلىٰ أنّ حركات الأفلاك إراديّة]

الجسمُ الذي في طباعِه ميلٌ مستديرٌ؛ فإنّ حركاتِه من الحركاتِ النفسانيّةِ دون الطبيعيّةِ؛ وإلّا لكان /61B/ بحركةٍ واحدةٍ يميل بالطبع عمّا يميل إليه بالطبع و يكون طالباً بحركتِه وضعاً مّا بالطبع في موضعِه و هو تاركٌ له[1] هاربٌ منه بالطبع؛ و من المحال أن يكونَ المطلوبُ بالطبع متروكاً بالطبع أو المهروبُ منه بالطبع مقصوداً بالطبع، بل قد يكون ذلك في الإرادة

١. E: + و.

لتصوّرِ غرضٍ ما يوجب اختلافَ الهيئات؛ فقد بـان أنّ حـركتَه نـفسانيّةٌ إراديّةٌ.

أقول:

أشار إلىٰ أنّ حركاتِ الأفلاك إراديّةٌ.

و تقريرُه أن يُقالَ: الفلكُ في طِباعِه ميلٌ مستديرٌ و كذلك ما هو كذلك؛ فحركتُه إراديّةٌ.

أمّا الصغرىٰ: فقد ثبتتْ في النمط الثاني؛

و أمّا الكبرىٰ: فلإنّ حركتَه لو لم تكن إراديّةً فإمّا أن تكونَ طبيعيّةً أو قسريّةً؛ و كِلاهما باطلٌ.

أمّا الأوّل: فلأنّها لو كانتْ طبيعيّةً يلزم أن يكونَ المتحرّكُ بحركةٍ واحدةٍ يميل بالطبع عمّا يميل إليه بالطبع؛ إذ ميلُه إلىٰ كلِّ حدٍّ يكون عينَ ميلِه عنه.

و أيضاً: يكون طالباً بحركتِه وضعاً مّا بالطبع في موضعِه؛ إذ حركتُه وضعيّةٌ و هو يكون تاركاً له هارباً منه بالطبع؛ و من المحال أن يكونَ المطلوبُ بـالطبع مـتروكاً بـالطبع أو المهروبُ منه بالطبع يكون مقصوداً بالطبع، بل ذلك إنّما يجوز في الحركةِ الإراديّةِ؛ و فائدةُ قولِه «بحركةٍ واحدةٍ» و قولِه «في موضعه» هي أن تخرجَ الحركة المستقيمة الطبيعيّة؛ فإنّ المتحرّكَ بها يميل إلىٰ كلِّ حدٍّ من حدود المسافة و إذا وصل يميل عنه لكن لا بـحركةٍ واحدةٍ و يطلب وضعاً يتركه لكن لا في موضعٍ واحدٍ.

و في هذا البرهانِ نظرٌ؛ لأنّ ذلك إنّما يصحّ أن لو كان الفلكُ بحركتِه طالباً لشيءٍ من الحدود و الأوضاع. لِمَ لايجوز أن يكونَ طالباً بطباعِه نفسَ الحركة أو غيرَها و يكـون التوجّهُ إلى الحدود و الأوضاع بالعرض كما في الحركة المستقيمة و أجزاء مسـافتها و أوضاع المتحرّك فيها؟!

و ما قيل [من] «أنّ المعدومَ لا يكون مطلوباً بالحركةِ الطبيعيّةِ» ليس بشيءٍ؛ فإنّ الحركةَ الكيفيّةَ و الكمّيّةَ يمتنع أن يكونَ المطلوبُ فيهما موجوداً و كذا الأيـنيّة؛ فـإنّ مـطلوبَ المتحرّكِ فيها بالحقيقة هي الوصولُ إلى المنتهىٰ لا نفس المنتهى؛ و الوصولُ ممتنعٌ عند الحركة.

و أمّا الثاني: و هو أن تكونَ الحركةُ قسريّةً:

[۱.] فقال بعضُ الشارحين: «لا يجوز أن تكونَ قسريّةً؛ إذ المفروضُ حركةٌ صادرةٌ عن ميلٍ مستديرٍ لا عن خارجٍ.»

و فيه بحثٌ؛ إذ لانسلّم أنّ المفروضَ كذلك، بل المفروض حركةٌ مّا فيه ميلٌ مستديرٌ و ذلك أعمّ من أن تكونَ حاصلةً من طباعِه أو من خارجٍ.

[۲.] و قال الآخرون: «لأنّ القَسرَ علىٰ خلاف الطبع؛ فما لم يكن له ميلٌ طبيعيٌّ لا يقبل القسرَ.»

و فيه نظرٌ؛ لأنّ الدليلَ المذكورَ في النمط الثاني بتقديرِ صحّتِه إنّما دلّ على امتناعِ القسرِ علىٰ ما ليس فيه ميلٌ أصلاً و تكون الحركةُ أينيّةً و هٰهنا الكلامُ في ما فيه ميلٌ مستديرٌ و الحركةُ وضعيّةٌ.

و أيضاً: لِمَ لا يجوز أن يكونَ الفلكُ بطباعِه طالباً لوضعٍ معيّنٍ و تكون هـذه الحـركةُ موجودةً قسريّةً؟! هذا ما سنح للخاطر.

قال:

مقدّمةٌ

[لإثبات النفوس الفلكيّة]

المعنى الحسّيُّ إلىٰ مثلِه تتّجه الإرادةُ الحسّيّةُ؛ و المعنى العقليُّ إلىٰ مثلِه تتجّه الإرادةُ العقليّةُ؛ و كلُّ معنى يُحمَل علىٰ كثيرٍ غيرِمحصورٍ فهو عقليٌّ سواء كان معتبراً لواحدٍ شخصيٍّ كقولِك: «ولد آدم» أو غيرَمعتبرٍ كقولِك: «الإنسان».

أقول:

هذه مقدّمةٌ لإثباتِ النفوسِ الفلكيّةِ؛ و هي تشتمل علىٰ حكمَين:

الأوّل: المعنى الحسّيُّ كلقاءِ زيدٍ في آنٍ معيّنٍ تتجه إلىٰ مثلِه إرادةٌ حسّيّةٌ ـ أي متعلّقةٌ بشيءٍ محسوسٍ ـ و المعنى العقليُّ كلقاءِ الحبيب مطلقاً تتجه إلىٰ مثلِه إرادةٌ عقليّةٌ ـ أي متعلّقةٌ بشيءٍ معقولٍ ـ فالإرادة إمّا حسّيّةٌ و إمّا عقليّةٌ؛ و ذلك بيّنٌ.

الثاني: كلُّ معنى يُحمَل علىٰ كثيرٍ غيرِ محصورٍ ـ سواء كان من المشخّصات كولد آدم و

واحد من الإنسان أو لا كالإنسان ـ فهو معنى عقليٌّ و كلّ معنى لا يُحمَل علىٰ كثيرٍ كزيدٍ أو يُحمَل لكن علىٰ محصورٍ كواحدٍ من هذه الثلاثةِ فهو حسّيٌّ؛ فكلّ معنى إمّا عقليٌّ أو حسّيٌّ.

قال:

إشارةٌ
[إلىٰ أنّ نفس الفلك ذاتُ إرادةٍ عقليّةٍ]

حركةُ الجسمِ[1] الأوّلِ بالإرادة ليستْ لنفسِ الحركةِ؛ فإنّها ليستْ من الكمالاتِ الحسّيّةِ و لا العقليّة و إنّما تُطلب لغيرِها؛ و ليس الأولىٰ لها إلّا الوضع[2]؛ و ليس بمعيّنٍ موجودٍ، بل فرضيّ؛ و لا بمعيّنٍ فرضيّ يقف عنده، بل معيّن كلّيّ؛ فتلك إرادةٌ عقليّةٌ؛ و تحت هذا سرٌّ.

أقول:

يريد بيانَ أنّ نفسَ الفلك المقتضية لحركتِه المستديرةِ ذاتُ إرادةٍ عقليّةٍ كالنفوس الإنسانيّة.

و تقريرُه: أنّ مرادَ الفلك من الحركة ليس نفسَ الحركةِ؛ لأنّ الحركةَ الإراديّةَ إنّما تُطلَب لغيرِها لا لنفسِها؛ لأنّ نفسَها إنّما هي التوجّهُ من شيءٍ إلىٰ آخر و نفس التوجّهِ إلىٰ شيءٍ يوجب كونَ ذلك الشيءِ مطلوباً؛ فنفسُ الحركة ليستْ من المطالب الحسّيّة و لا العقليّة؛ فحينئذٍ يكون مرادُه غيرَها و ليس غيرها من الأُمور الإمكانيّة للفلك ممّا تتوجّه الحركةُ الوضعيّةُ نحوَه سِوى الوضع؛ فليس أولىٰ لإرادتِه بالقصد الأوّل من الحركة إلّا الوضع؛ و لايجوز أن يكونَ ذلك الوضعُ غيرَ معيّنٍ؛ لأنّ غيرَ المعيّن من حيث هو كذلك لايوجد في الخارجِ؛ فلايكون مطلوباً و ذلك الوضعُ المعيّنُ لايكون معيّناً موجوداً؛ لأنّ طلبَ الحاصل محالٌ، بل معيّناً فرضيّاً؛ و ذلك الفرضيُّ لايكون شيئاً بعينِه و إلّا لوجب الوقوفُ عنده؛ و ذلك على الجسم الأوّل محالٌ؛ لأنّ حركتَه علّةٌ لوجودِ الزمان الممتنع الزوال؛ و لذلك خصّ الشيخُ الحكمَ بالجسم الأوّل، بل يكون معيّناً كلّيّاً و هو واحدٌ من الأوضاع لِما عُرف

---

۱. E: لجسم. ۲. A: وضع.

في المقدّمة [من] أنّ قيدَ التعيّن من حيث هو التعيّنُ لاينافي الكلّيّةَ؛ و إذا كان المطلوبُ عقليّاً كانت الإرادةُ المتوجّهةُ /62A/ نحوَه أيضاً عقليّةً كما مرّ في المقدّمة؛ و صاحب الإرادة و المراد العقليَّين لايكون جسماً و لا جسمانيّاً كما مرّ [من] أنّ المعقولَ لايحلّ في جسمٍ و جسمانيٍّ؛ فيكون الفلكُ معنى غيرَ جسمٍ و لا جسمانيٍّ؛ و لايكون من المعقول؛ فإنّها لايعقل و لايستكمل إلّا بالأجسام؛ فهو نفسٌ ناطقةٌ كما للإنسان؛ و بهذا أشار بقولِه: «و تحت هذا سرٌّ».

قال:

تنبيهٌ

[في أنّ النفس الفلكيّة تدرك الجزئيّات كما تدرك الكلّيّات]

الرأيُ الكلّيُّ لاينبعث منه شيءٌ مخصوصٌ جزئيٌّ؛ فإنّه لايتخصّص بجزئيٍّ منه دون جزئيٍّ آخر إلّا بسببٍ مخصِّصٍ لامحالةَ يقترن به ليس هو وحده.

أقول:

أراد بيانَ أنّ نفسَ الفلك كما تُدرك الكلّيّاتِ فكذا تُدرك الجزئيّاتِ؛ فقدّم لذلك مقدّمةً و هي أنّ الرأيَ الكلّيَّ لايحصل منه أمرٌ جزئيٌّ.

و تقريرُه: أنّ الرأيَ الكلّيَّ شيءٌ نسبته إلىٰ جزئيّاتِ ذلك الشيءِ واحدةٌ؛ فلاينبعث منه واحدٌ منها وإلّا لزم الترجّحُ بلامرجِّحٍ، بل لابدّ و أن ينضمَّ معه شيءٌ آخر و هو الرأيُ بذلك الواحد؛ إذ إنبعاثُه موقوفٌ علىٰ ذلك ضرورةً مثلاً الحكم بأنّه ينبغي أن يشتري الثوب لاينبعث منه اشتراءُ هذا الثوبِ إلّا بعد الحكمِ بأنّه ينبغي أن يشتري هذا؛ و كذا في الإرادة.

قال:

و المريدُ من حيوانٍ بقوّتِه[1] الحيوانيّة للغذاء إنّما يريده و يُتخيّل له غذاءٌ جزئيٌّ؛ فتنبعث منه إرادةٌ حيوانيّةٌ جزئيّةٌ؛ و هناك يطلب الغذاءَ بحركتِه؛ و

---

١. A: هوية.

إنّما يُتخيّل له على الجهة[۱] الجزئيّة؛ و أن كان لو حصل له شخصٌ[۲] آخر بدلَه لم‌يكرهه، بل قام مقامَه؛ فليس ذلك دليلاً علىٰ أنّه كان ذلك متمثّلاً عنده.

أقول:

هذا جوابُ سؤالٍ.

و توجيهُه: الحيوانُ ربّما يُريد تناولَ الغذاءِ مطلقاً [و] لا يتناول غذاءاً بعينه؛ لأنّه حينئذٍ يتناول أيَّ غذاءٍ وجده؛ فإرادتُه كلّيّةٌ مع أنّه إذا وجد غذاءاً جزئيّاً يتناوله؛ فقد صدر جزئيٌّ عن إرادةٍ كلّيّةٍ.

الجواب: أنّ الحيوان لا يُريد الغذاءَ إلّا بتخيّلِ غذاءٍ جزئيٍّ يتذكّره كما أحسّ به؛ فتنبعث له من ذلك التخيّلِ إرادةٌ جزئيّةٌ إلىٰ ذلك الغذاءِ الذي تذكّره؛ فيعزم علىٰ طلبِه و يتحرّك في الطلبِ؛ و إنّما يُتخيّل له علىٰ جهتِه الجزئيّة؛ لأنّه لا يعقل الكلّيَّ؛ إذ لا عقلَ له.

ثمّ عند ذلك الطلبِ إن وجد غذاءاً آخر غيرَه قام مقامَ ما طلبه؛ لأنّه أغناه عنه و ذلك لا يدلّ علىٰ أنّه إن كان الغذاءُ الكلّيُّ متمثّلاً عنده.

قال:

و كذلك في قطعِ المسافة تُتخيَّل له حدودٌ جزئيّةٌ إيّاها يقصد؛ و ربّما كان ذلك التخيّلُ مقطوعاً[۳] و ربّما كان متجدّدَ الوجود جهةً[۴] ما تجدّد الحركة المستمرّة على الاتّصال؛ و ذلك لا يمنع الشخصيّةَ و الجزئيّةَ في التخيّل كما لا يمنع في الحركة.

أقول:

أورد الشكّ المذكور في قطعِ المسافة.

و توجيهُه أن يُقالَ: ربّما يريد الحيوانُ قطعَ المسافة مطلقاً؛ لأنّه عند الحركة قد يتردّد

---

۱. A: جهته. ۲. E: ـ شخص.

۳. E: ـ و ربّما كان ذلك التخيّل مقطوعاً. ٤. E: نحو.

علىٰ أيّةِ مسافةٍ و حدٍّ و علىٰ أيِّ سمتٍ كان؛ و قد يقف زماناً ثمّ يبتدأ؛ فلو أراد قطعَ مسافةٍ بعينِها لَما كان كذلك؛ فإرادتُه كلّيّةٌ مع أنّه صدر عنه فعلٌ جزئيٌّ.

و الجواب: أنّ اختلافَ حركاتِه لا يمنع من إرادةِ قطعِ مسافاتٍ معيّنةٍ؛ لأنّ الحيوانَ عند قطعِ المسافةِ يتخيّل حدوداً جزئيّةً واحداً بعدَ واحدٍ و تنبعث عن كلِّ تخيّلٍ إرادةٌ جزئيّةٌ لقصدِ ذلك الحدود؛ و ربّما ينقطع تخيّلُه بسببٍ من الأسباب؛ فيقف؛ و ربّما لا ينقطع، بل تتّصل التخيّلاتُ متجدّدةً نحوَ جهة ما اتّصال[1] الحركة المستمرّة؛ فكما أنّ استمرارَ الحركات و انقطاعَها لا يمنع شخصيّتَها كذلك استمرار التخيّلاتِ و الإراداتِ و انصرافها لا يمنع جزئيّتَها في التخيّل.

قال:

و لمثلِ هذا ما تتخصّص الإرادةُ بشيءٍ جزئيٍّ حتّىٰ تكون؛ و الإرادةُ الكلّيّةُ مقابِلُها مرادٌ كلّيٌّ؛ و لا يجب له تخصّصٌ جزئيٌّ.

أقول:

يعني كما أنّ الرأيَ الكلّيَّ لا ينبعث منه شيءٌ مخصوصٌ إلّا بسببٍ مخصِّصٍ مقترنٍ به فكذا الإرادةُ الكلّيّةُ ـ بمثل ما مرّ في الرأي الكلّيّ ـ لا يتخصّص بجزئيٍّ إن يكون معها مخصِّصٌ؛ فإنّ الإرادةَ الكلّيّةَ يكون مرادُها أيضاً كلّيّاً و لا يجب له تخصّصٌ جزئيٌّ؛ فيجب أن تنضمَّ إليها إرادةٌ حتّىٰ يتخصّص ذلك الجزئيّ.

قال:

و نحن أيضاً فربّما قضينا قضاءاً كلّيّاً من مقدّماتٍ كلّيّةٍ في ما يجب أن يُعقل[2]، ثمّ أتبعناه قضاءاً جزئيّاً ينبعث منها شوقٌ و إرادةٌ متعيّنان ضرباً من التعيّنِ الوهميِّ؛ فتنبعث منه[3] القوّةُ المحرِّكةُ إلىٰ حركاتٍ جزئيّةٍ تصير هي مرادةً لأجلِ المرادِ الأوّلِ.

---

١. كذا في المتن. ٢. A: يفعل. ٣. A: ـ منه.

أقول:

هذا استشهادٌ بكيفيّةِ صدورِ أفعالِنا عن آرائِنا الكلّيّةِ و تأكيدٌ لِما مرّ من أنّ الرأيَ الكلّيَّ لاينبعث منه أمرٌ جزئيٌّ ما لم ينضمّ إليه رأيٌ جزئيٌّ.

تقريرُه: أنّا نحكم حكماً كلّيّاً مستفاداً من مقدّماتٍ كلّيّةٍ، كما نحكم بأنّه ينبغي أن يحصل العلمُ؛ لأنّه يُكمّل النفسَ و ما يُكمّل النفسَ ينبغي أن يحصل. ثمّ أتبعنا ذلك الحكم حكماً جزئيّاً ينبعث منه شوقٌ و إرادةٌ متعيّنان تعيّناً مّا من التعيّناتِ الوهميّةِ؛ فبعثت القوّةُ المحرِّكةُ إلىٰ حركاتٍ جزئيّةٍ تصير تلك الحركاتُ الجزئيّةُ مرادةً لأجل المرادِ الأوّلِ، كما أتبعنا ذلك الحكم الكلّيّ حكماً جزئيّاً بأنّه ينبغي أن تحصلَ الحكمة؛ فينبعث من ذلك الحكمِ الجزئيِّ شوقٌ و إرادةٌ و تنبعث بعد ذلك القوّةُ المحرِّكةُ إلىٰ حركاتٍ جزئيّةٍ هي تعلّمُ مقدّماتِ الحكمةِ و أقسامها؛ و يصير ذلك التعلّمُ مراداً لأجلِ المرادِ الأوّلِ؛ و هو الحكمُ الكلّيُّ؛ فالرأي الكلّيّ السابق لابدّ منه لكنّه لايكفي في تعيّنِ الحكمِ الجزئيِّ و الحركاتِ الجزئيّةِ، بل لابدّ معه من آراء جزئيّةٍ.

و إذا ثبت ذلك فنقول: لمّا ثبت أنّ الفلكَ يقصد بحركتِه إلىٰ وضعٍ معيّنٍ لابعينِه و ذلك لايحصل ضرورةً إلّا بقصدِه إلى الأوضاع بأعيانِها و قد عُرف أنّ الإرادةَ الكلّيّةَ لاينبعث منها أمرٌ جزئيٌّ بدون الإرادةِ الجزئيّةِ؛ و الإرادة الجزئيّة بأمرٍ جزئيّ لايمكن بدون تصوّرِ ذلك الجزئيِّ؛ فلنفسِ الفلكِ إرادةٌ جزئيّةٌ و إدراكٌ جزئيٌّ؛ و هو المطلوب؛ و الشيخ ما صرّح بالمطلوب اعتماداً علىٰ ظهوره.

قال:

موعدٌ و تنبيهٌ

[في أنّ الفلك لايريد الوضع لذاته]

أمّا الشيء الذي يَتشوَّقُه الجرمُ الأوّلُ في حركتِه[1] الإراديّةِ /62B/ فموعدُ بيانِه بعد ما نحن فيه، إلّا أنّك يجب أن تعلمَ أنّه لن يتحرّكُ متحرّكٌ إراديٌّ إلّا

---

١. E: الحركة.

لطلبِ شيءٍ أن يكون للطالبِ أولىٰ و أحسن من أن لايكون؛ إمّا بالحقيقة و إمّا بالظنّ و إمّا بالتخيّلِ العبثيِّ؛ فإنّ فيه ضرباً خفيّاً من طلبِ اللذّةِ.

أقول:

إشارةٌ إلىٰ أنّ الفلكَ كما لايُريد بحركتِه نفسَ الحركةِ لذاتِها، بل لوضعٍ كلّيّ؛ فكذا لايُريد الوضعَ لذاتِه، بل لشيءٍ آخر هو لذاتِه غايةُ حركتِه، لكنّ هذا النمطَ لمّا كان في إثباتِ النفوسِ و أفعالِها؛ و كان النمطُ السادسُ مشتملاً علىٰ ذكرِ الغايات جعل موضعَ بيانِه ثَمّةَ.

ثمّ ذكر أنّ الواجبَ عليك في هذا الموضعِ أن تعلمَ أنّ المتحرّكَ بالإرادة لايتحرّك لطلبِ شيءٍ يكون أولىٰ به؛ و إنّما ذكر هٰهنا لأنّه يحتاج إليه في التمييز بين الحركةِ النفسانيّةِ و الطبيعيّةِ و بين الأفعالِ النفسانيّةِ و العقليّةِ، كما يجيء في النمط السادس؛ فقال: المتحرّكُ بالإرادة لايتحرّك إلّا لطلبِ شيءٍ يكون أولىٰ به و أحسن من عدمِه؛ و تلك الأولويّةُ قد يكون حقيقيّاً و قد يكون ظنّيّاً و قد يكون تخيّلياً بالتخيّلِ العبثيِّ؛ فإنّ في التخيّلِ العبثيِّ ضرباً خفيّاً من طلبِ اللذّة؛ و هذه الملازمةُ واضحةٌ نبّه عليها.

قال:

و الساهيُ و النائمُ إنّما يفعل و هو يتخيّل لذّةً مّا أو تبديلَ حالٍ مّا مملولة أو إزالةَ وَصَبٍ مّا؛ فإنّ النائمَ يتخيّل و أعضاؤه[1] أيضاً قد تطيع تحريكَه عن تخيّلِه لا سيّما في حالةٍ يكون بين النومِ و اليقظةِ أو في الشيءِ الضروريِّ كالتنفّس أو في الشيءِ الذي يصير[2] كالضروريّ كمَن يرىٰ في مَنامِه شيئاً مُخيفاً جدّاً أو حبيباً جدّاً؛ فربّما انزعج للهَربِ أو للطَّلبِ.

أقول:

هذا جوابُ سؤالٍ علىٰ ما مرّ؛ و هو أن يُقالَ: الساهيُ و النائمُ قد يفعل أفعالاً كثيرةً من غيرِ طلبٍ، لعدمِ شعورِه حينئذٍ بالمطلوب.

---

١. A: يتخيل فأعضاؤه. ٢. E: ـ يصير.

و الجوابُ: أنّ الساهيَ و النائمَ لايفعل شيئاً إلّا و هو متخيّلٌ لذّةً مّا أو تبديلَ حالةٍ مّا مؤذية أو إزالةَ وَجَعٍ.

لايُقال: إنّ النائمَ لايتخيّل؛ لأنّ النائمَ ربّما يتخيّل تخيّلاً يتحرّك أعضاؤه بسببِ ذلك التخيّلِ و يطيعه في ذلك أعضاؤه لاسيّما في الشيء الضروريّ كالتنفّس؛ فإنّه مهما اختلّ أمرُه اختلالاً مّا فعل ما يزيل ذلك الاختلالَ أو في الشيء الذي يصير كالضروريّ، كمَن يرىٰ في مَنامِه شيئاً مُخيفاً جدّاً أو حبيباً جدّاً؛ فإنّه ربّما انزعج للهَربِ أو الطلبِ.

قال:

و اعلمْ أنّ التخيّلَ شيءٌ؛ و الشعورَ بالتخيّل أنّه هو ذا تخيّل شيءٌ؛ و انحفاظَ ذلك الشعورِ في الذكْر شيءٌ؛ و ليس يجب أن ينكَرَ وجودُ التخيّلِ لأجلِ فقْدِ أحدِ الأمرَين.

أقول:

هذا جوابُ سؤالٍ و هو أن يُقالَ: لو كان الساهيُ و النائمُ يتخيّل ما غاب أفعاله لوجب أن يشعر بذلك التخيّلِ و يبقي ذلك الشعورُ في ذكرِه و ليس كذلك.

فأجاب بأن يجعل [١.] الغاية و [٢.] الشعور بها و [٣.] حفظ الشعور ثلاثة أُمور؛ و الأوّل غيرُ مستلزمٍ للثاني و الثالث، بل الأمرُ بالعكس؛ لأنّا قد نعلم شيئاً و لانعلم أنّا نعلمه؛ فإنّه لو لَزم من العلم بالشيءِ العلمُ بالعلمِ به لزم التسلسلُ؛ و حينئذٍ لايلزم من انتفائِهما انتفاؤه.

بشارات الإشارات

(فی شرح الإشارات و التنبیهات)

الجزء الثالث ـ في الإلهيّات

قال:

النَّمَط الرابع
في الوجود و علله

أقول:

يريد هٰهنا بـ«الوجود» بعضَ الوجودات لا كلَّها و لا الوجودَ من حيث هو؛ و إلّا لكان لوجودِ الواجب علّةٌ و ليس كذلك؛ إذ وجودُه تعالىٰ عينُ ماهيّتِه عندهم.

<و فيه مسائل >

<المسألة الأولىٰ >
<في الردّ علىٰ مَن زعم انحصارَ الموجود في المحسوس و في ما له وضعٌ >

قال:

تنبيهٌ
[في فساد القول بانحصار الموجود في المحسوس]
[و أنّ في كلّ محسوسٍ شيئاً ليس بمحسوسٍ و لا موهومٍ]
[و أنّ كلّ ما ليس له موضعٌ أو وضعٌ فليس بموجودٍ]

إعلمْ أنّه قد يغلب علىٰ أوهامِ الناس أنّ الموجودَ هو المحسوسُ؛ و أنّ ما لاينالُه الحسُّ بجوهره ففرضُ وجودِه محالٌ؛ و أنّ ما لايتخصّص بمكانٍ أو وضعٍ بذاته ـ كالجسم ـ أو بسببٍ مّا هو فيه ـ كأحوال الجسم ـ فلا حَظَّ له من الوجود.

أقول:

زعم بعضُ الناس ـ كالمشبِّهة و غيرِهم ممّن تغلب عليه القوّةُ الوهميّةُ الحاكمةُ بأحكام المحسوسات في جميع الموجودات ـ:

[١.] أنّ كلَّ موجودٍ محسوسٌ و أنّ ما لاتكون ذاتُه محسوسةً فوجودُه محالٌ؛ و هذا كعكسِ نقيضِ الأوّل؛

[٢.] و أنّ ما ليس له موضعٌ أو وضعٌ ـ إمّا بذاته كالجسم أو بسببِ محلِّه كالأعراض الحالّة في الجسم ـ فليس بموجودٍ؛ و هذا أعمّ ممّا سبق.

قال:

و أنت يتأتّىٰ لك أن تتأمّلَ [فى] نفس المحسوس؛ فتعلم منه بطلانَ قولِ هؤلاء؛ لأنّك[١] و مَن يستحقّ أن يخاطَب تعلمان أنّ هذه المحسوساتِ قد يقع عليها اسمٌ واحدٌ لا علىٰ سبيل الاشتراك الصِرف، بل بحسب معنى واحدٍ مثل اسم «الإنسان»؛ فإنّكما لاتشكّان في أنّ وقوعَه علىٰ زيدٍ و عمروٍ بمعنى واحدٍ موجودٍ؛ فذلك المعنى[٢] لايخلو إمّا[٣] أن يكونَ بحيثُ يناله الحسُّ أو لايكون.

فإن كان بعيداً من أن ينالَه الحسُّ فقد أخرج التفتيشُ من المحسوسات ما ليس بمحسوسٍ؛ و هذا[٤] أعجَب؛ و إن كان محسوساً فله لامحالةَ وضعٌ و أينٌ و مقدارٌ معيّنٌ و كيفٌ معيّنٌ لايتأتّى أن يُحسَّ، بل و لا أن يتخيّلَ إلاّ

---

١. A: انك. ٢. E: + الموجود. ٣. A: من.

٤. E: بهذا.

كذلك؛ فإنّ كلَّ محسوسٍ و كلَّ متخيَّلٍ فإنّه يتخصّص لامحالةَ بشيءٍ من هذه الأحوال؛ و إذاكان كذلك لميكن ملائماً لِما ليس بتلك الحال؛ فلميكن مقولاً علىٰ كثيرين مختلفين[١] في تلك الحال.

فإذن الإنسانُ من حيث هو واحدُ الحقيقة، بل من حيث حقيقتِه الأصليّةِ التي لاتختلف فيها الكثرةُ غيرُ محسوسٍ، بل معقولٌ صِرفٌ؛ و كذلك الحالُ في كلِّ كلّيٍّ.

أقول:

يعني كلّ مَن له فطنةٌ سليمةٌ إذا تأمّل [في] نفس المحسوس وجد فيه موجوداً غيرَ محسوسٍ مثلاًكأفراد الإنسان؛ فإنّها مشتركةٌ في مسمّىٰ لفظ «الإنسان»؛ /63A/ و هو معنى واحدٌ موجودٌ و إلّا لَما كانت الأفرادُ إنساناً؛ و هو إمّا أن يكونَ محسوساً أو لا.

و الأوّلُ باطلٌ؛ لأنّه لو كان محسوساً فلابدّ له من وضعٍ و أينٍ و مقدارٍ و كيفٍ معيّنةٍ لايمكن أن يحسَّ أو يتخيّلَ إلّا معها ـكما مرّ في النمط الثالث ـ؛ فحينئذٍ يمتنع أن يكونَ مقولاً علىٰ إنسانٍ لايكون علىٰ ذلك الوضعِ و في ذلك الأينِ؛ فلايكون المشتركُ فيه مشتركاً فيه؛ هذا خلفٌ؛ و إذا لميكن ذلك المعنى محسوساً؛ فقدوجد في المحسوسات شيءٌ غيرُ محسوسٍ؛ و هذا أعجب!

فعُلم أنّ الإنسانَ من حيث هو طبيعةٌ واحدةٌ ـأي مع عدمِ اعتبارِ كلِّ ما يعرضه و يلحقه من الكمّ و الكيف و الأين و الوضع، بل من حيث حقيقتِه الأصليّة التي يكون الإنسانُ بها هو التي لايختلف فيها أفرادُ الانسان ـموجودٌ غيرُ محسوسٍ؛ بل معقول صِرف؛ و كذا الحال في كلِّ كلّيٍّ.

و فيه نظرٌ؛ لأنّه إمّا أن أراد الإنسانَ المقيَّدَ بالعموم أو غيرِ مقيّد.

فإن أراد الأوّلَ؛ فهو ممتنعٌ في الخارج؛ إذ العامّ لايوجد إلّا في الذهن.

و إن أراد الثانيَ فلِمَ لايجوز أن يكونَ محسوساً؟!

قوله: «إن كان محسوساً» لايختصّ بوضعٍ و مقدارٍ؛ فلايكون مقولاً علىٰ مختلفين،

---

١. A: كثير يختلفون.

لكنّه مقولٌ.

قلنا: لانسلّم أنّه بدون قيدِ العمومِ مقولٌ علىٰ كثيرين.

قال:

وهمٌ و تنبيهٌ

[في أنّ الحال في كلّ واحدٍ من الأعضاء كالحال في الإنسان نفسه]

و لعلّ قائلاً منهم يقول: «إنّ الإنسان مثلاً إنّما هو إنسانٌ من حيث له أعضاءٌ من يدٍ و عينٍ و حاجبٍ و غيرِ ذلك؛ و من حيث هو كذلك فهو محسوسٌ[1].»

فننبّهُه و نقول له: إنّ الحالَ في كلِّ عضوٍ كلّيٍّ[2] ـ ممّا ذكرتَه أو تركتَه ـ كالحالِ في الإنسان نفسِه.

أقول:

الوهمُ هيٰهنا هو معارضةٌ لِما مرّ.

و تقريرُها: أنّ الإنسانَ من حيث هو إنسانٌ ذو أعضاءٍ متبائنةِ الأوضاع و المقادير من يدٍ و عينٍ و غيرِ ذلك؛ و الإنسان من حيث هو كذلك محسوسٌ؛ فالإنسانُ من حيث هو هو محسوسٌ.

الجواب: أنّه سلّمنا أنّ الإنسانَ من حيث هو ذو أعضاء، لكن لِمَ قلتَ: إنّ الإنسانَ من حيث هو كذلك محسوس؟! و إنّما يكون كذلك أن لو كان أعضاءُ الإنسان من حيث هو إنسانٌ محسوساً و ليس كذلك، بل أعضاؤه الأعضاء من حيث هي تلك الأعضاء؛ فهو إذن غيرُ محسوسةٍ بعينِ ما ذكرنا[ه] في الإنسان نفسِه.

قال:

تنبيهٌ

[في أنّ الحسّ و الوهم و العقل ليست بمحسوسٍ و لا موهومٍ]

[و أنّ للمحسوسات طبائع غير مدرَكة بالحسّ و الوهم]

---

١. A: ـ فهو محسوس. ٢. A: ـ كلّيّ.

إنّه لو كان كلُّ موجودٍ بحيث يدخل في الوهـم و الحسّ لَكـان الحسُّ و الوهمُ يدخلان[١] في الحسّ و الوهم؛ و لَكان العقلُ الذي هو الحَكَمُ الحقُّ يدخل في الوهمِ؛ و من بعد هذه الأُصولِ فليس شيءٌ من العشقِ و الخجلِ و الوَجَلِ و الغضبِ و الشجاعةِ و الجُبْنِ ممّا يدخل في الحسّ و الوهم؛ و هي من علائق الأُمور المحسوسة؛ فما ظنّك بموجوداتٍ إن كـانتْ خـارجـةَ الذوات عن درجات المحسوسات و علائقها؟!

أقول:

هذا دليلٌ آخر علىٰ أنّه ليس كلُّ موجودٍ محسوساً أو متوهّماً؛ [لأنّه لو كان كـذلك] لكان الحسُّ ـ و هو القوّة التي بها الإحساس ـ و الوهم من حيث هما هـما مـحسوساً متوهّماً و ليس كذلك؛ فإنّ الحسَّ و الوهمَ ليسا مـن المـلموسات و لا المـبصَرات و لا المسموعات و لا المذوقات و المشمومات، و لا من الموهومات؛ لأنّ الوهمَ إنّما يدرِك المعانيَ الجزئيّةَ؛ و الوهم و الحسّ من حيث هما هما ليسا كذلك؛ و لَكان العقلُ الذي يتميّز بين الحسّ و المحسوس، و الوهم و الموهوم موهوماً؛ و ليس كذلك؛ فإنّ العقلَ ليس من المعاني.

و أيضاً: ليس شيءٌ من العشقِ و الخجلِ و الوجلِ و الغضبِ و الشجاعةِ و الجبنِ من حيث هو ممّا يدخل في الحسّ و الوهم، كما مرّ؛ و هي من متعلّقات الأُمور المحسوسة؛ و إذا كانتْ متعلّقاتُ الأُمور المحسوسة غيرَ محسوسةٍ و لا موهومة؛ فإن ثبت وجودُ أشياء خارجةٍ عن درجاتِ المحسوسات و متعلّقاتِها؛ فـبالأولىٰ أن لاتكـون مـحسوسةً و لا موهومةً.

و هٰهنا بحثٌ؛ لأنّه إن أراد بهذه الأشياءِ ماهيّاتِها من حيث هي فقد ذكر في ما مضىٰ أنّ جميعَ الماهيّات من حيث هي غيرُ محسوسةٍ؛ فلا حاجةَ إلىٰ ذكرِها ثانياً؛ و يكفي هٰهنا أن يُقالَ: «إنّها غير موهومةٍ أيضاً»؛ إذ هي ليستْ من المعاني الجزئيّةِ؛ و إن أراد جـزئيّاتِها؛ فلانسلّم أنّ الحسَّ و الوهمَ و العشقَ و الخجلَ و غيرَ ذلك من ذلك ممّا ذكر ليس بموهومٍ؛

---

١. A: يدخل.

إذ هي مدرَكةٌ ضرورةً و هي من المعاني الجزئيّةِ و المعاني الجزئيّةُ إنّما تُدرَك بالوهم.

قال:

تذنيبٌ

[في أنّ مبدأ الموجودات غير محسوس]

كلُّ حقٍّ فإنّه من حيث حقيقتِه الذاتيّةِ التي هو بها حقٌّ؛ فهو متّفقٌ واحدٌ غيرُ مشارٍ إليه؛ فكيف ما به ينال كلّ حقٍّ وجوده؟!

أقول:

أراد أنّ يبيّنَ أنّ مبدأ الموجوداتِ غيرُ محسوس.

و تقريرُه: أنّ كلَّ ذي حقيقةٍ فإنّه من حيث حقيقتِه الذاتيّةِ ـ التي هي بها ذو حقيقةٍ من غيرِ اعتبارِ العوارض الغريبة ـ شيءٌ واحدٌ ـ سواء كانت له أفراد أو لا ـ غيرُ مشارٍ إليه كما مرّ؛ و إذا كان كذلك فكيف لايكون مبدأُ كلِّ حقٍّ كذلك؟! إذ هو داخلٌ تحت هذا الحكمِ.

و «الحقّ» مصدرٌ يُستعمل بمعنى الاسم الفاعل كـ«العدل»؛ و المراد بـه ذو حـقّيّةٍ و ثبوتٍ؛ و هيٰهنا أراد هذا المعنى.

و اعلمْ أنّه لايلزم من هذا ـ بتقديرِ صحّتِه ـ سوىٰ كونِ مبدأ الموجودات غيرَ مشارٍ إليه من حيث حقيقتِه التي بها هو كزيدٍ و عمروٍ لا مطلقاً. اللّهمّ! إلاّ أنّه بيّن أنّه ليس سِوىٰ تلك الحقيقة.

<المسألة الثانية>

<في أقسام العلل و أحكامها>

قال:

تنبيهٌ

[في علل ماهيّة الشيء و علل وجوده]

الشيءُ قد يكون معلولاً باعتبارِ ماهيّتِه و حقيقتِه؛ و قد يكون معلولاً في وجودِه.

و إليك أن تعتبرَ ذلك بالمثلّث مثلاً؛ فإنّ حقيقتَه متعلّقةٌ بالسطحِ و الخطِّ الذي هو ضلعُه و يقوّمانه من حيث هو مثلّثٌ و له حقيقةُ المثلّثيّة كأنّهما علّتاه المادّيّة و الصوريّة.

و أمّا من حيث وجودِه فقد يتعلّق بعلّةٍ أُخرىٰ أيضاً غيرِ هذه ليستْ هي علّةَ تقوّمِ مثلّثيّتِه و يكون جزءاً من حدّها؛ و تلك هي العلّة الفاعليّة أو الغائيّة التي هي علّةٌ فاعليّةٍ للعلّة الفاعليّة[1].

أقول:

العلّةُ إمّا /63B/ داخلةٌ في المعلول أو خارجةٌ؛ و الداخلةُ علّةُ الماهيّةِ و الخارجةُ علّةُ الوجودِ.

و الأولىٰ تنقسم:

[۱.] إلىٰ ما به يكون المعلول بالقوّة؛ و هو «المادّة»؛

[۲.] و إلىٰ ما به يكون [المعلول] بالفعل؛ و هو «الصورة»؛

و الثانية تنقسم:

[۳.] إلىٰ ما يكون وجودُ المعلولِ به؛ و هو «الفاعل»؛

[٤.] و إلىٰ ما يكون الوجودُ لأجله؛ و هو «الغاية».

و تعتبر ذلك بالمثلّث؛ فإنّ حقيقتَه إنّما يتمّ بالسطحِ و الخطوطِ الثلاثةِ المحيطةِ به.

و إنّما قال: «كأنّهما علّتاه» و لم‌يقل: «هما علّتاه»؛ لأنّ نهايةَ الشيء لايكون صورة فيه؛ إذ الصورةُ ما يكون حاصلاً في جميع المادّة؛ فحينئذٍ لايكون السطحُ مادّةً و لا الخطُّ صورةً؛ و هذا المثالُ في هذا الموضعِ ليس بجيّدٍ.

و العلّة الغائيّة علّةٌ فاعليّةٌ لفاعليّةِ الفاعلِ و غائيّةٌ للمعلولِ.

---

۱. هامش E: لعلّية العلّة الفاعليّة.

قال:

تنبيهٌ

[في أنّ الوجود ليس من علل الماهيّة]

إعلمْ أنّك قد تفهم معنى المثلّثِ و تشكّ هل هو موصوفٌ بالوجود في الأعيان أم ليس بعد ما تمثّل عندك أنّه من خطٍّ و سطحٍ و لم‌يتمثّلّ لك أنّه موجودٌ في الأعيان؟

أقول:

أراد أن يبيّنَ أنّ الوجودَ ليس نفسَ الذات و لا داخلاً فيها ليعلم أنّه ليس من علل الماهيّة.

و تقريرُه: أنّك تفهم معنى المثلّث و تشكّ في وجودِه العينيّ؛ فإن يتمثّل عندك أنّه من خطٍّ و سطحٍ و لم‌يتمثلّ لك وجودُه العينيّ؛ و ما يكون كذلك لايكون نفسَ الذات و لا داخلاً فيها.

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ كيفيّة علّيّة علل الوجود]

العلّةُ الموجِدةُ للشيء الذي له عللٌ مقوِّمةٌ للماهيّةِ علّةٌ لبعضِ تلك العلل كالصورة أو لجميعِها في الوجود و هي علّةُ الجمع هٰهنا.

أقول:

العلّةُ الفاعليّةُ للشيء الذي له أجزاءٌ علّةٌ لبعضِ تلك الأجزاء كالنجّارِ لصورةِ السرير أو لجميعِها كالجوهرِ المفارقِ الذي هو علّةٌ لمادّةِ الجسمِ و صورتِه معاً؛ و على التقديرَين تكون علّة الجمع بين المادّة و الصورة؛ و ذلك لأنّه لو لم تكن علّةً لشيءٍ منها، بل وجد الجميعُ بغيرِها لكان المركّبُ موجوداً بدونِها؛ فلاتكون العلّةُ علّةً.

قال:

و العلّةُ الغائيّةُ التي لأجلها الشيءُ علّةٌ بماهيّتِها و معناها لعلّيّةِ العلّةِ الفاعليّةِ و معلولةٌ لها في وجودِها؛ فإنّ[1] العلّةَ الفاعليّةَ علّةٌ مّا[2] لوجودِها إن كانتْ من الغايات التي تحدث بالفعل و ليستْ علّةً[3] لعلّيّتِها و لا لمعناها.

أقول:

العلّةُ الغائيّةُ علّةٌ بماهيّتِها و معناها لعلّيّةِ العلّةِ الفاعليّةِ و معلولةٌ للعلّةِ الفاعليّةِ بوجودِها.

أمّا الأوّل: فلأنّ العلّةَ الغائيّةَ هي الغايةُ و الغرضُ من إيجادِ المعلول؛ فيكون الباعثُ و الداعيُ للفاعل على الفعل ماهيّتَها في غير ذوي العقول و معناها في ذوي العقول لا وجودَها، لتأخّرِ وجودِها عن فعلِ الفاعل.

و أمّا الثاني: فلأنّ الغايةَ إن كانتْ من الغايات التي تحدث بالفعل بتأثيرِ الفاعلِ ـ كالموت بالذبح ـ تكون معلولةً للعلّةِ الفاعليّةِ بوجهٍ مّا؛ لأنّها بواسطةِ المعلول. أمّا إذا تحصل فلا، كوجدانِ الكنزِ علىٰ حفرِ موضعٍ ليس فيه كنزٌ و الجلوسِ على السريرِ الذي هو غايةُ إيجادِ السرير؛ و إن كان حصولُه بالقوّة لكن يكون لتأثيرِ الفاعلِ مدخلٌ في وجودِه؛ إذ وجودُه موقوفٌ على السريرِ الموقوفِ علىٰ تأثيرِ الفاعل.

و الشارحون تحيّروا في تقريرِ هذا الموضعِ إلىٰ آخر هذا الفصل.

قولُه «و ليست علّةً لعلّيّتِها و لا لمعناها» أي العلّة الفاعليّة علّةٌ مّا لوجودِ الغاية؛ لكنّها ليستْ علّةً لعلّيّتِها و لا لمعناها؛ لأنّ الفاعلَ لا يؤثّر في نفسِ الماهيّة بأن يجعلَ الماهيّةَ تلك الماهيّةَ في نفسها؛ و حينئذٍ لا يؤثّر في لوازمِها؛ و كونُ الغاية علّةً لعلّيّةِ الفاعل إنّما هو من جهةِ كونِها غايةً و كونُها غايةً من لوازمِ ماهيّتِها.

و تمسّك بعضُ الشارحين هٰهنا بلزومِ الدور؛ و أنت تعرف أنّ ذلك غيرُ لازمٍ.

---

۱. A: و ان.　　۲. A: ـ ما.　　۳. A: ـ علّة.

<المسألة الثالثة >

<في بيان وجود الواجب و كونه علّةً للجميع >

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ أنّ العلّة الأولىٰ لابدّ و أن تكون علّةً فاعليّةً]

إن كانتْ علّةٌ[١] أولىٰ فهي علّةٌ لكلِّ وجودٍ و لعلّةِ حقيقةِ كلِّ وجودٍ في الوجود.

أقول:

إن كانتْ في الوجود علّةٌ أولىٰ ـ أي واجبالوجود لذاته ـ فهي علّةٌ فاعليّةٌ إمّا بوسطٍ أو بغيرِه لكلّ وجودٍ و لعلّةِ حقيقةِ كلِّ موجودٍ، أي لأجزاء كلِّ مركّبٍ.

و حقّيّةُ هذه الملازمةِ مع ثبوتِ مقدّمِها شيءٌ من الفصول الآتية.

و زعم الشارحون أنّ هذا الفصلَ مستقلٌّ و جعلوا ابتداءَ الكلام من الفصل الآتي؛ و فسادُه غيرُ خفيٍّ.

قال:

تنبيهٌ

[في انقسام الموجود إلى الواجب لذاته و الممكن لذاته]

كلُّ موجودٍ إذا التُفت إليه من حيث ذاتِه من غيرِ التفاتٍ إلىٰ غيرِه:

فإمّا أن يكونَ بحيث يجب له الوجودُ في نفسه أو لايكون. فإن وجب فهو الحقُّ بذاته الواجبُ وجودُه من ذاته و هو القيّوم؛ و إن لميجب لميجز أن يُقالَ: «إنّه ممتنعٌ بذاته» بعد ما فُرض موجوداً، بلىٰ إن قرن باعتبارِ ذاته

---

١. A: ـ علّة.

شرطٌ مثل شرطِ عدمِ علّتِه صار ممتنعاً أو مثل شرطِ وجودِ علّتِه صار واجباً؛[1] و أمّا[2] إن لم‌يقرن بها شرطٌ ـ لا حصول علّة و لا عدمها ـ بقي له في ذاته الأمرُ الثالثُ و هو الإمكان؛ فيكون باعتبارِ ذاتِه الشيءَ الذي لايجب و لايمتنع.

فكلٌّ موجودٍ إمّا واجب‌الوجود بذاته أو ممكن‌الوجود بحسب ذاته.

أقول:

كلُّ موجودٍ إمّا واجبُ‌الوجود لذاته أو ممكنُ‌الوجود؛ لأنّه إذا اعتُبرتْ ذاتُه مع قطعِ النظر عن الغير: فإمّا أن يجبَ له الوجودُ و هو الواجبُ أو لا و هو الممكنُ؛ إذ لايجوز أن يكونَ ممتنعاً؛ إذ الكلامُ في الموجود.

و معلومٌ أنّ الأقسام لايزيد علي الثلاثة. بلىٰ الممكن قد يمتنع بالنظر إلىٰ عدمِ علّتِه و قد يجب بالنظر إلىٰ [وجودِ] علّتِه؛ أمّا إذا لم يعتبر معه شيءٌ، بل ينظر إلىٰ ذاتِه يكون ممكناً بالإمكان الخاصّ؛ فكلُّ موجودٍ إمّا واجبٌ بذاته أو ممكنٌ.

قوله «فهو الحقّ بذاته» أي الثابتُ الدائمُ بذاته؛ و «القيّوم» هو القائمُ بذاته المقيمُ لغيرِه؛ و هو اسمٌ من أسماء اللّه تعالىٰ.

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ أنّ الممكن لايوجد إلّا لعلّةٍ تغايره]

ما حقُّه /64A/ في نفسه الإمكانُ فليس يصير موجوداً من ذاتِه؛ فإنّه ليس وجودُه من ذاتِه أولىٰ من عدمِه من حيث هو ممكنٌ؛ فإن صار أحدُهما أولىٰ فلحضورِ شيءٍ أو غيبتِه؛ فوجودُ كلِّ ممكن‌الوجود هو[3] من غيرِه.

أقول:

الممكنُ لايوجد إلّا لعلّةٍ مغائرةٍ [له]؛ لأنّ نسبةَ ذاتِه إلى الوجودِ و العدمِ سواءٌ؛ فلو وجد

---

١. A: ـ أو مثل شرطِ وجود علّته صار واجباً. ٢. E: ـ أمّا.

٣. E: ـ هو.

بلا سببٍ يلزم ترجّحُ أحدِ الشيئَين المتساويَين على الآخر من غيرِ مرجِّح؛ و ذلك باطلٌ ضرورةً؛ فحينئذٍ لابدّ من أمرٍ آخر من حضورِ شيءٍ مّا[۱] ليتحقّقَ الوجودُ [أوّ عدمِ شيءٍ مّا لأن لا يتحقّق].

قال:

تنبيهٌ

[في إثبات واجبالوجود لذاته]

إمّا أن يتسلسلَ ذلك إلىٰ غير النهاية؛ فيكون كلُّ واحدٍ من آحاد السلسلة ممكناً في ذاته؛ و الجملةُ متعلّقةٌ بها؛ فتكون غيرَ واجبة أيضاً؛ و تجب بغيرِها؛ و لنزد لهذا[۲] بياناً.

أقول:

لمّا بيّن «أنّ كلَّ ممكنٍ فإنّه لا يوجَد إلاّ بغيرِه» أراد أن يبيّنَ انتهاءَ الممكنات إلىٰ موجودٍ واحدٍ واجبالوجود؛ و لنبيّن الملازمة مع ثبوت مقدّمها.

و تقريرُه: أنّ ذلك الغيرَ إمّا واجبٌ أو ممكنٌ؛ فإن كان واجباً فهو المطلوب؛ و إن كان ممكناً و الكلام فيه كالكلام في الأوّل؛ فإمّا أن ينتهيَ إلى الواجب أو دار أو تسلسل؛ و الأوّل مطلوبٌ و الثاني ظاهرُ الفساد؛ و أيضاً يلزم منه المطلوبُ كما يجيء؛ فبقي التسلسلُ.

و الشيخُ ما ذكر من الأقسام غيرَ التسلسل لظهورِها و أراد أن يبيّنَ منه لزومَ المطلوب؛ فذكر أنّه لو لزم التسلسلُ فيكون كلُّ واحدٍ من آحاد السلسلة ممكناً و الجملةُ محتاجة إليها لتركّبِها منها؛ فتكون أيضاً ممكنةً؛ فلابدّ لها من علّةٍ موجبةٍ غيرِها يجب بها؛ و تعيّنُ هذا الغيرِ محتاجٌ إلىٰ بيانٍ و شرحٍ؛ فلذلك شرحه في الفصل الآتي.

قال:

شرحٌ

[في أنّ سلسلة الممكنات الموجودة محتاجة إلىٰ علّةٍ خارجةٍ عنها تجب بها]

---

۱. A: + كان أو عدمِ شيءٍ كان.

۲. A، E: هذا.

كلُّ جملةٍ كلُّ واحدٍ منها معلولٌ؛ فإنّها تقتضي علّةً خارجةً عن آحادِها و ذلك لأنّها:

[.١] إمّا أن لاتقتضي علّةً أصلاً؛ فتكون واجبةً غيرَ معلولةٍ[1] و كيف يتأتّى هذا و إنّما يجب بآحادِها؟!

[.٢] و إمّا أن تقتضيَ علّةً هي الآحادُ بأسرها؛ فتكون معلولةً لذاتها؛ فإنّ تلك و الجملةَ و الكلَّ شيءٌ واحدٌ؛ و أمّا الكلُّ بمعنى «كلّ واحدٍ» فليس تجب به الجملةُ؛

[.٣] و إمّا أن تقتضيَ علّةً هي بعضُ الآحاد و ليس بعضُ الآحاد أولىٰ بذلك من بعضٍ إن كان كلُّ واحد منها معلولاً؛ لأنّ علّتَه أولىٰ بذلك؛

[.٤] و إمّا أن تقتضيَ علّةً خارجةً عن الآحاد كلِّها؛ و هو الباقي.

أقول:

هذا شرحٌ للفصل السابق.

و تقريرُه: أنّ كلَّ جملةٍ كلُّ واحدٍ من آحادها معلولٌ ـ سواء كانتْ دوريّةً أو تسلسليّةً ـ فإنّها تقتضي علّةً خارجةً عن آحادِها.

و إنّما قيّد بقولِه: «كلّ واحد منها معلول»؛ إذ لو كان واحدٌ منها واجباً لَما احتاجت الجملةُ إلىٰ خارجٍ.

و إنّما قلنا «إنّها تقتضي علّةً خارجةً»؛ لأنّ تلك الجملةَ إمّا أن لا تقتضي علّةً أصلاً أو تقتضي؛ فإن كان الأوّل يلزم أن تكونَ الجملةُ واجبةً؛ لأنّ الواجب ما لا يحتاج في وجودِه إلى الغير؛ و ذلك باطلٌ؛ لأنّ الجملةَ إنّما تحصل من آحادِها و ما يكون كذلك لا يكون واجباً؛ و إن كان الثاني ـ و هو أن تقتضيَ علّةً ـ فتلك العلّةُ:

[.١] إمّا مجموعُ الآحاد

[.٢] أو كلُّ واحدٍ واحدٍ

[.٣] أو بعضُ الآحاد دون البعض

---

١. E: غير ممكنة؛ هامش E: غير معلولة.

[٤.] أو أمرٌ خارجٌ.

لا جائز أن يكونَ المجموع و إلّا لكانت الجملةُ معلولةً لذاتها؛ لأنّ الآحادَ مجموعاً و الجملةَ و الكلَّ هٰهنا شيءٌ واحدٌ؛ لأنّ حصولَ الجملة من أجزائه علىٰ ثلاثةِ أقسامٍ:

[١.] ما لا يحصل عند اجتماع الأجزاء شيءٌ غيرُ الاجتماع كعشرةِ أشياءٍ حاصلةٍ[1] من آحادِها؛

[٢.] و ما يحصل مع الاجتماع هيئةٌ أو وضعٌ مّا متعلّقٌ بالاجتماع كشكلِ البيت الحاصلِ من اجتماعِ أجزائِه؛

[٣.] و ما يحصل بعد الاجتماع شيءٌ غيرُ الهيئةِ و الوضعِ هو مبدأ فعلٍ أو استعدادٍ مّا كالمزاج الحاصل بعد تركيبِ الأسطقسّات[2].

و الحاصل في الأوّل هو شيءٌ مع شيءٍ فقط؛ و هٰهنا حصولُ الجملة من هذا القسم. فلذلك حكم الشيخُ بأنّ مجموعَ الآحاد و الجملةَ و الكلَّ شيءٌ واحدٌ؛

و لا جائز أنْ يكونَ كلُّ واحدٍ من الآحاد علّةً للجملة؛ لأنّ كلَّ واحدٍ ليس موجِباً لها و إلّا لزم تواردُ العلل؛ و الكلام في العلّةِ التي تجب بها الجملةُ؛

و لا جائز أن يكونَ بعضُ الآحاد دون البعض [علّةً للجملة]؛ لأنّ أيَّ بعضٍ فُرِض كانتْ له علّةٌ في الجملة و علّته أولىٰ بعلّةِ الجملة؛ لأنّها تقتضي الجملةَ كما تقتضي معلولَها و مع ذلك ما يقع بها من الآحاد يكون أكثره؛

و إذا بطلتْ هذه الأقسامُ بقي أن تكونَ العلّةُ خارجةً.

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ أنّ علّة الجملة يجب كونها علّةً لكلّ واحدٍ من آحادها]

كلُّ علّةِ جملةٍ هي غيرُ شيءٍ من آحادِها؛ فهي علّةٌ أوّلاً للآحاد ثمّ للجملة؛ و إلّا فلْتكن الآحادُ غيرَ محتاجةٍ إليها.

---

١. A: الحاصلة. ٢. A: الاستقصات.

فالجملة إذا تمّتْ بآحادها لم‌تحتج إليها، بل ربّما كان شيءٌ مّا علّةً لبعضِ الآحاد دون بعضٍ؛ فلم‌يكن علّةٌ للجملةِ على الإطلاق.

أقول:

علّةُ الجملة الخارجة عنها يجب كونُها علّةً لكلِّ واحدٍ من آحادِها إمّا بوسطٍ أو بغيرِه و إلّا فإمّا أن لاتكون علّةً لشيءٍ منها أو تكونَ علّةً للبعض دون البعض؛ و لا سبيلَ إلىٰ شيءٍ منهما.

أمّا الأوّل: فلأنّها لو لم‌تكن علّةً لشيءٍ من الآحاد فإذا تحقّقت الآحادُ تحقّقت الجملةُ سواء كانتْ هي متحقّقةً أم لا؛ فلاتكون العلّةُ علّةً؛ هذا خلفٌ.

و أمّا الثاني: فلأنّها لو لم‌تكن علّةً للبعضِ لكانتْ علّةُ ذلك البعض غيرَها؛ فلو لم‌يكن ذلك الغير لَما تحقّقت الجملةُ سواء وجدت العلّةُ المفروضةُ أم لا؛ فلاتكون هي علّةً على الإطلاق، بل هي مع ذلك الغيرِ؛ و التقديرُ بخلافِه.

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ أنّ كلّ جملةٍ مشتملةٍ علىٰ علل و معلولات]
[لابدّ من اشتمالها علىٰ علّةٍ تكون طرفاً]

كلُّ جملةٍ مرتّبةٍ[1] من علل و معلولات على الولاءِ و فيها[2] علّةٌ غيرُ معلولة فهي طرفٌ؛ لأنّها إن كانتْ وسطاً فهي معلولةٌ.

أقول:

كلُّ جملةٍ مرتّبةٍ من علل و معلولات ـ سواء كانتْ متناهيةً كما في الدوريّة أو غيرَ متناهية ـ و فيها علّةٌ لاتكون معلولةً لشيءٍ فهي طرفٌ لتلك الجملةِ؛ لأنّها إن كانتْ وسطاً فهي معلولةٌ؛ هذا خلفٌ.

---

۱. E: مترتّبه. ۲. هامش E: و منها.

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ أنّ سلسلة الممكنات الموجودة يجب أن تنتهى إلىٰ واجب]

كلُّ سلسلةٍ مرتّبةٍ[۱] من علل و معلولات ـ كانتْ متناهيةً أو غيرَ متناهية ـ:

/64B/

فقد ظهر أنّها إذا لم‌يكن فيها إلّا[۲] معلولٌ احتاجتْ إلىٰ علّةٍ خارجةٍ عنها لكنّها[۳] تتّصل بها لا محالةَ طرفاً؛

و ظهر أنّه إن كان فيها ما ليس بمعلولٍ فهى طرفٌ و نهايةٌ؛

فكلُّ سلسلةٍ تنتهي إلىٰ واجب‌الوجود بذاته.

أقول:

هذا تركيبُ البرهان من المقدّمات المذكورة على انتهاءِ الممكنات إلى الواجب.

و تقريرُه أن نقولَ:

كلُّ سلسلةٍ مرتّبةٍ من علل و معلولات ـ متناهية كما في الدوريّة أو غير متناهية ـ فهي منتهيةٌ إلىٰ واجب‌الوجود؛ و ذلك لأنّه لا يخلو من أن تكونَ فيها علّةٌ غيرُ معلولةٍ أو لا؛ فإن لم تكن، بل يكون كلُّ واحدٍ من آحادِها معلولاً؛ فهي تحتاج إلىٰ علّةٍ خارجةٍ عنها كما مرّ؛ و تلك العلّةُ تكون علّةً للآحاد كما سبق؛ فتتّصل الآحادُ بها لامحالةَ و تكون هي طرفاً للآحاد؛ إذ لو لم تكن طرفاً، بل تكون بعدها علّةٌ؛ فإن كانتْ علّتُه واجبةً فقد حصل المطلوبُ؛ و إن كانتْ ممكنةً تسلسل؛ فيلزم أن تكونَ علّةُ الجملة داخلةً فيها لا خارجة؛ لأنّها حينئذٍ مع عللِه تكون داخلةً في علل الآحاد؛ هذا خلفٌ.

فثبت انتهاءُ الممكنات إلىٰ واجب‌الوجود؛ و سيجيء أنّ الواجبَ واحدٌ؛ فيلزم انتهاءُ جميعِ الممكنات إلىٰ موجودٍ واحدٍ واجبٍ لذاته.

---

۱. E: مترتّبه. ۲. A: ـ الاّ. ۳. A: لكن.

<المسألة الرابعة >
<في التوحيد >

قال:

تنبيهٌ
[في عدم استلزام ما به الاشتراك لما به الاختلاف]

كلُّ أشياءٍ تختلف بأعيانِها و تتّفق في أمرٍ مقوِّمٍ لها:

[١.] فإمّا أن يكونَ ما تتّفق فيه لازماً من لوازم ما تختلف به؛ فيكون للمختلفات لازمٌ واحدٌ؛ و هذا غير منكَرٍ؛

[٢.] و إمّا أن يكونَ ما تختلف به لازماً لِما تتّفق فيه؛ فيكون الذي يلزم الواحد مختلفاً متقابلاً؛ و هذا منكَرٌ؛[1]

[٣.] و إمّا أن يكونَ ما تتّفق فيه عارضاً عرض لِما تتّفق فيه؛ و هذا أيضاً غيرُ منكَرٍ.

أقول:

أراد أن يبيّنَ أنّ ما به الاشتراك لايستلزم ما به الاختلاف؛ إذ يحتاج إلىٰ هذه المقدّمةِ في التوحيد.

و تقريرُه: أنّ الأُمورَ إذا اشتركتْ في مقوِّمٍ و اختلفتْ في التعيّنِ أو غيرِه كزيدٍ و عمروٍ في الإنسانيّةِ؛ و الإنسان و الفرس في الحيوانيّة؛ و هذا الماشي مع ذلك الماشي في الماشي؛ فإنّ الماشي مقوِّمٌ لمفهومِ قولِنا «هذا الماشي»؛ فلايخلو إمّا أن يكونَ ما به الاشتراك لازماً لِما به الاختلاف أو بالعكس أو لايكون واحدٌ منهما لازماً للآخر، بل يكون عارضاً له.

و الأوّل: واقعٌ كما في زيدٍ و عمروٍ، و الانسانِ و الفرسِ؛

و الثاني: محالٌ و إلّا لَكان شيءٌ واحدٌ مستلزماً لمتقابلَين. اللّهمّ! إلّا أن يكونَ ذلك الشيءُ محالاً؛

و الثالث: [و] هو أن يكونَ ما به الاشتراك عارضاً لِما به الاختلاف أيضاً واقعٌ كعروضِ

---

١. E: + و إمّا أن يكون ما تتّفق فيه عارضا عرض لما تختلف به و هذا غير منكر.

الماشي لهذا و ذاك؛

و كذا الرابع كعروضِ تعيّنِ زيدٍ أو عمرٍو للإنسان أو تعيّن هذا الماشي و ذلك الماشي.

و ظاهرٌ أنّ قيد «المقوِّم» ليس بجيّدٍ؛ إذ حكمُ غيرِ المقوِّم أيضاً كذلك.

قال:

إشارةٌ
[إلىٰ مقدّمة أُخرىٰ لإثبات توحيد الواجب]

و قد يجوز أن تكونَ ماهيّةُ الشيء سبباً لصفةٍ من صفاتِه و أن تكون صفةٌ له سبباً لصفةٍ أُخرىٰ مثل الفصل للخاصّة ولكن لايجوز أن تكونَ الصفةُ التي هي الوجود للشيء إنّما هي بسببِ ماهيّتِه التي ليستْ في[1] الوجود أو بسببِ صفةٍ أُخرىٰ؛ لأنّ السببَ متقدّمٌ في الوجود و لا متقدّم بالوجود قبل الوجود.

أقول:

هذه مقدّمةٌ أُخرىٰ.

و هي: أنّ ماهيّةَ الشيء قد تكون علّةً لصفةٍ من صفاتِه، كماهيّةِ الأربعة للزوجيّة؛ و قد تكون صفةٌ من صفاتِه علّةً للأُخرىٰ كالناطقيّة التي هي صفةٌ للحيوان [و علّةٌ] للضاحكيّة لكن هذا في صفةٍ غيرِ الوجود.

و أمّا في الصفة التي هي الوجود للشيء فلايجوز أن تكونَ ماهيّتُه و لا صفةٌ من صفاتِه علّةً؛ لأنّ علّةَ الوجود يجب كونُها متقدّمةً بالوجود علىٰ وجودِ الشيء؛ لامتناعِ كونِ ما ليس في الوجود مقتضياً لوجودِ شيءٍ؛ فلو كانت الماهيّةُ أو صفةٌ من صفاتِه علّةً لصفةٍ غيرِ الوجود لايلزم المحالُ؛ لجوازِ تقدّمِ الماهيّةِ أو صفةٍ من صفاتِه بالوجود علىٰ صفةٍ غيرِ الوجود بخلاف ما إذا كان المعلولُ هو الوجود؛ لأنّه لو كانت الماهيّةُ علّةً له يلزم أن يكونَ للماهيّة وجودٌ قبل الوجود؛ و إن كانتْ صفتُها علّةً له لكانتْ تلك الصفةُ متقدّمةً بالوجود على الوجود لكن وجود الصفة بعد وجودِ الماهيّة؛ فيلزم أن يكونَ للماهيّة وجودٌ قبل

---

۱. E: هي.

الوجود؛ و هو محالٌ.

و فيه نظرٌ؛ لأنّ بعضَ الماهيّات من حيث هي يقتضي ـ لو لزم من حيث هي كالماهيّةِ الممكنةِ ـ قابليّةَ الوجود و ماهيّةُ العلّة اقتضاءُ المعلول؛ و كالماهيّة الممتنعة؛ فإنّها من حيث هي تقتضي أن لايكون موجوداً؛ و إذا كان كذلك فلِمَ لايجوز أن يكونَ بعضُ الماهيّات من حيث هي يقتضي وجودَها؟! و إنّما يجب كونُ العلّة متقدّمةً بالوجود إذا كان المعلولُ مبائناً لها أو يكون حادثاً بإحداثِه. أمّا إذا كان عارضاً قديماً فلا.

قال:

إشارةٌ
[إلى البرهان علىٰ توحيد الواجب]

واجبالوجود المعيّن إن كان تعيّنُه ذلك لأنّه واجبالوجود؛ فلا واجب وجود غيره؛ و إن لميكن تعيّنُه لذلك، بل لأمرٍ آخر فهو معلولٌ؛ لأنّه إن كان واجبالوجود لازماً لتعيّنِه صار[1] الوجودُ لازماً لماهيّةِ غيرِه أو صفةً؛ و ذلك محالٌ؛ و إن كان عارضاً فهو أولىٰ بأن يكونَ لعلّةٍ و إن كان ما يعيّن به عارضاً لذلك فهو لعلّةٍ؛ فإن كان ذلك و ما يتعيّن به ماهيّتُه واحداً[2] فتلك العلّةُ علّةٌ لخصوصيّةٍ مّا لذاته يجب وجودُه؛[3] هذا محالٌ.[4]

أقول:

هذا تركيبُ البرهان.

و تقريرُه أن يُقالَ: واجبالوجود المعيّن هو واجبالوجود من حيث هو الواجب مع التعيّن:

[۱.] فإن كان التعيّنُ عينَ واجبالوجود من حيث هو أو معلولاً له يكون الواجبُ

---

۱. E: كان.
۲. E: ماهيّة واحدة؛ هامش E: ماهيّته واحداً.
۳. E: لخصوصيّته الذاتية يجب وجوده؛ هامش E: لخصوصيّة ما لذاته بحسب وجوده.
٤. E: + و إن كان عروضه بعد تعيّن أوّل سابق فكلامنا في ذلك و باقي الأقسام محال.

واحداً؛ لأنّه متىٰ وجد الواجبُ من حيث هو وجد ذلك المعيّنُ؛ و يدلّ علىٰ هذا قولُه: «إن كان تعيّنُه ذلك لأنّه واجبالوجود»؛

[۲.] و إن لم يكن عينَه و لا معلولاً له /65A/ فيكون معلولاً لغيرِه ضرورةَ كونِه ممكناً؛ و حينئذٍ يلزم كونُ الواجبِ المعيّنِ معلولاً لغيرِه؛ لأنّ الواجبَ من حيث هو حينئذٍ لا يخلو إمّا أن يكونَ:

[۱.] لازماً لتعيّنِه

[۲.] أو عارضاً

[۳.] أو معروضاً

[٤.] أو ملزوماً؛

و على التقادير يلزم كونُ الواجب معلولاً.

[۱.] أمّا إذا كان لازماً لتعيّنِه المعلول للغير؛ فلا يخلو إمّا أن يكونَ التعيّنُ عينَ الماهيّة أو صفةً للماهيّة؛ فإن كان الأوّل يلزم كونُ الوجودِ لازماً للماهيّةِ و إن كان الثاني يلزم كونُه لازماً لصفةِ الماهيّة و تكون الماهيّةُ أو صفتُها مقتضيةً له؛ فيكون وجودُ الواجب معلولاً للماهيّة أو لصفتِها؛ و قد مرّ في الفصل السابق بطلانُ ذلك؛

[۲.] و إن كان الواجبُ عارضاً لتعيّنِه فهو أولىٰ [بـ] أن يكونَ معلولاً؛ لأنّ عروضَه له لابدّ و أن يكونَ لعلّةٍ غيرِ التعيّن و التعيّنُ أيضاً معلولٌ لغيرِه؛ فتضاعف الافتقارُ إلىٰ الغير؛

[۳.] و إن كان التعيّنُ عارضاً لواجب الوجود بعروضِه لعلّةٍ و التعيّنُ لا يعرض الواجبَ من حيث هو طبيعةٌ عامّةٌ؛ لأنّ العامَّ لا يكون ذا تعيّنٍ، بل يعرضه من حيث هو طبيعةٌ خاصّةٌ؛ و حينئذٍ لا يخلو من أن تكونَ تخصّصُه بهذا التعيّنِ أو بتعيّنٍ سابقٍ؛ فإن كان الأوّل يلزم أن يكونَ الواجبُ في تعيّنِه محتاجاً إلىٰ شيءٍ؛ فيكون الواجبُ المعيّنُ محتاجاً؛ و إن كان الثاني فيعود الكلامُ من أوّل المسئلة في التعيّن السابق و يلزم الدورُ أو التسلسلُ مع ما مرّ؛

[٤.] و باقي الأقسام هو أن يكونَ الواجبُ ملزوماً لتعيّنِه المعلول للغير و يلزم أيضاً كونُ الواجبِ المعيّنِ معلولاً؛ و أمّا أنّ الواجبَ المعيّنَ لا يجوز أن يكونَ معلولاً لشيءٍ فلأنّ

الواجبَ من حيث هو واجبٌ لايحتاج في وجودِه و تعيّنِه إلىٰ شيءٍ آخر و إلّا لَما كان واجباً من حيث هو، بل لشيءٍ آخر.

و لقائلٍ أن يقولَ: لِمَ لايجوز كونُ الوجودِ لازماً للماهيّة؟! و قد مرّ في الفصل السابق؛ و إن سلّمنا لكن لِمَ لايجوز أن يكونَ التعيّنُ عارضاً للواجبِ من حيث هو و تكون علّتُه ماهيّةَ الواجب و الواجبُ المعيّنُ يكون معلولاً لماهيّتِه؟! فلِمَ قلتَ: إنّ ذلك محالٌ؟!

و أيضاً: لو صحّ هذا فما الحاجة إلىٰ هذا التطويل؟! لأنّه يكفي أن يُقالَ: إن كان التعيّنُ عينَ الواجب أو معلولاً له؛ فالواجب واحدٌ؛ و إن كان معلولاً لغيرِه يلزم أن يكونَ الواجبُ المعيّنُ معلولاً للغير؛ و هو محالٌ؛ لأنّ الواجبَ من حيث هو واجبٌ لايحتاج إلى الغير، كما مرّ.

قال:

فائدةٌ
[في علّة اختلاف تعيّنات أشخاص نوع واحد]
[و أنّ الطبيعة النوعيّة تنحصر في الشخص]

إعلمْ من هذا:

[١.] أنّ الأشياء التي لها حدٌّ نوعيٌّ واحدٌ فإنّما تختلف بعللٍ أُخرىٰ؛

[٢.] و أنّه إذا لمتكن مع الواحدِ منها القوّةُ القابلةُ لتأثيرِ العلل ـ و هي المادّةُ ـ لميتعيّن إلّا أن يكونَ من حقِّ نوعِها أن يوجدَ شخصاً واحداً؛ فأمّا[١] إذاكان يمكن في طبيعةِ نوعِها أن يُحملَ علىٰ كثيرين؛ فتعيّن كلُّ واحدٍ بعلّةٍ؛ فلايكون سوادان و لا بياضان في نفس‌الأمر إذاكان لا اختلافَ بينهما في الموضوعِ[٢] و ما يجري مجراه.

أقول:

لمّا ثبت في الفصل السابق أنّ تعيّنَ واجب‌الوجود إن كان عينَ واجب‌الوجود أو

١. E: و أمّا.
٢. E: الموضع.

معلولاً له انحصر الواجبُ في شخصٍ؛ و إن لم يكن محتاجاً[١] إلىٰ علّةٍ أُخرىٰ حصلتْ منه فائدةٌ و هي أنّ أشخاصَ نوعٍ واحدٍ إنّما يكون تعيّناتُها بعللٍ أُخرىٰ؛ إذ لا يجوز كونُ التعيّنِ عينَ النوعِ أو معلولاً و إلّا انحصر في شخصٍ؛ فتحتاج إلىٰ عللٍ أُخرىٰ؛ و لابدّ لكلِّ شخصٍ من قوّةٍ قابلةٍ لتأثيرِ العلل و هي المادّةُ أو ما يتبعها إن لم يكن النوعُ عرضاً أو موضوعاً أو محلّاً أو ما يتبعها إن كان عرضاً؛ فلا يحصل سوادان و لا بياضان إلّا عند اختلافِ الموضوع. اللّهمّ! إلاّ أن يكونَ التعيّنُ عينَ النوع أو لازماً له؛ فإنّه حينئذٍ لا يحتاج إلىٰ مادّةٍ و ينحصر النوعُ في شخصٍ.

و فيه نظرٌ؛ إذ علّةُ تعيّنِ كلِّ شخصٍ وجودُه الخارجيُّ؛ لأنّه متىٰ وجد الشيءُ في الخارج ـ جوهراً كان أو عرضاً – صار بحيث يمتنع وقوعُ الاشتراك فيه سواء كان هناك شيءٌ آخر من المادّة و غيرها أم لا؛ فالوجودُ الخارجيُّ كافٍ في تحصيلِ التعيّن؛ و القابلُ هو الماهيّة.

قال:

تذنيبٌ

[في منشأ وحدة الواجب و أنّه لا يُقال علىٰ كثرة]

قد حصل من هذا:

[١.] أنّ واجب الوجود واحدٌ بحسب تعيّنِ ذاتِه؛

[٢.] و أنّ واجب الوجود لا يُقال علىٰ كثرةٍ أصلاً.

أقول:

هذا نتيجةٌ لِما مرّ.

و تقريرُها: أنّه عُلم ممّا مرّ:

[١.] أنّ واجب الوجود واحدٌ بحسب التعيّن؛ أي ليس له إلّا تعيّنٌ و إلّا لَكان له مادّةٌ أو موضوعٌ؛

---

١. A: محتاج.

[٢.] و أنّ واجبالوجود لايمكن أن يكونَ مقولاً علىٰ كثيرين، لِما مرّ في مسئلة التوحيد.

و قال بعضُ الشارحين: «إنّه أفاد بقولِه «بحسب تعيّن ذاته» أنّ التعيّنَ ليس زائداً علىٰ ذاتِه؛ فإنّه إنّما يكون زائداً عند كونِ الذاتِ مقولةً علىٰ كثرةٍ» و ذلك غيرُ لازم، لجوازِ أن يكونَ زائداً لازماً للذات؛ فلايكون الذاتُ مقولةً علىٰ كثرةٍ.

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ امتناع تركّب الواجب]

لو التأم ذاتُ واجبالوجود من شيئَين أو أشياء يجتمع لَوجبَ بها و لَكان الواحدُ منها أو كلُّ واحدٍ منها قبل واجبالوجود و مقوِّماً لواجبالوجود؛ فواجبالوجود لاينقسم لا[1] في المعنى و لا في الكمّ.

أقول:

أراد أنّ الواجبَ كما يمتنع تعدّدُه بالأشخاص فكذا يمتنع تعدّدُه بالأجزاء؛ إذ التركّب:

[١.] إمّا معنويٌّ كتركّبِ الجسم من الهيولىٰ و الصورة

[٢.]أو نوعيٌّ كالتركّبِ من الجنس و الفصل

[٣.]أو مقداريٌّ كتركّبِ الكمّيّات من أبعاضِها؛

فلو تركّب ذاتُ الواجب من الوجوه لَوجب بها و لَكان الواحدُ منها أو كلُّ واحدٍ منها قبل الواجب و مقوِّماً له؛ و تقدّمُ شيءٍ على الواجب و تقويمُه إيّاه محالٌ؛ فواجبالوجود لاينقسم في المعنى و لا في المقدار.

و إنّما قال: «الواحد منها أو كلّ واحد منها»؛ لأنّه يحصل مقصودُه بذلك؛ و يندفع ما يتوهّم [من] أنّ الجزءَ الصوريَّ مع المركّب.

---

١. E: ـ لا.

و قال بعضُ الشارحين: «إنّما قال ذلك؛ لأنّ التركيبَ قد يكون عن جزءٍ أصليٍّ يتقدّم على المركّب كخشبةِ السرير و جزءٍ آخر يلحقه؛ فيحصل المركّبُ مع /65B/ لحوقِه كصورةِ السرير و لايكون وجودُ الجزءِ اللاحقِ متقدّماً علىٰ وجودِ السرير.»[۱]

و قال بعضُهم: «الهيولىٰ لاتتقدّم على الجسم؛ لأنّ الهيولىٰ شيءٌ بالقوّة و متىٰ حصلتْ بالفعل فهو الجسم.»

و فسادُ هٰذَين القولَين واضحٌ؛ لأنّ المركّبَ موقوفٌ على الجزء ـ سواء كانتْ مادّيّاً أو صوريّاً ـ و الموقوف عليه مقدّمٌ ضرورةً.

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ أنّ وجود الواجب عينُ ماهيّته و وجودَ غيره زائدٌ]

كلُّ ما لايدخل الوجودُ في مفهومِ ذاتِه ـ علىٰ ما اعتبرناه[۲] قبل ـ فالوجود غيرُ مقوِّمٍ له في ماهيّتِه؛ و لايجوز أن يكونَ لازماً لذاتِه علىٰ ما بان؛ فبقي أن يكونَ عن غيرِه.

أقول:

أراد أن يبيّنَ:

[۱.] أنّ وجودَ الواجب عينُ ماهيّتِه؛

[۲.] و أنّ وجودَ غيرِه زائدٌ.

و تقريرُه: أنّه قد سبق أنّ كلَّ موجودٍ قد التفت إليه مع قطعِ النظر عن غيرِه:

[۱.] فإمّا أن يكونَ بحيث يجب له الوجودُ في نفسه و هو الواجب

[۲.] أو لا و هو الممكن؛

فمفهومُ الواجبِ من حيث هو ما يجب له الوجودُ؛ فيكون الوجودُ داخلاً في نفسِ مفهومِه بهذا الاعتبارِ؛ و مفهومُ الممكنِ ما لا يجب له الوجودُ؛ فلايكون الوجودُ داخلاً في

---

۱. شرح الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ٥٤.

۲. E: اعتبرنا.

مفهومِه؛ و لا يجوز أن يكونَ لازماً لماهيّتِه كما مرّ [من] أنّ الوجودَ لا يكون معلولاً للماهيّةِ؛ فيبقي أن يكونَ عارضاً و عن غيرِه؛ و وجود الواجب ضروريٌّ له من ذاتِه:

[.١] فإمّا أن يكونَ لازماً لماهيّتِه

[.٢] أو جزءاً لها

[.٣] أو نفسها؛

و الأوّل و الثاني باطلٌ، لِما مرّ في الفصول السالفة؛ فتعيّن الثالثُ؛ و هو المطلوبُ.

قال:

تنبيهٌ

[في أنّ الواجب ليس بجسمٍ و لا حالٌّ فيه]

كلُّ متعلّقِ الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته.

و كلُّ جسمٍ محسوسٍ فهو متكثّرٌ بالقسمةِ الكمّيّةِ و بالقسمةِ المعنويّةِ إلىٰ هيولى و صورةٍ.

و أيضاً[١] كلُّ جسمٍ محسوسٍ فستجد جسماً آخر من نوعِه أو من غيرِ نوعِه إلّا باعتبارِ جسميّتِه؛

فكلُّ جسمٍ محسوسٌ و كلُّ متعلّقٍ به معلولٌ.

أقول:

أراد أن يبيّنَ أنّ واجبالوجود ليس بجسمٍ و لا حالٍّ فيه.

و تقريرُه:

[الصغرىٰ:] أنّ الواجبَ غيرُ معلولٍ لشيءٍ.

[الكبرىٰ:] و كلُّ جسمٍ أو متعلّق به معلولٌ؛

[النتيجة:] فالواجب غيرُ الجسم و لا حالّ.

أمّا الصغرىٰ فظاهرةٌ؛

---

١. E: + و.

و أمّا الكبرىٰ فلأنّ كلّ ما يتعلّق وجودُه بالجسم أي يكون وجودُه موقوفاً على الجسم ـ سواء كان عرضاً أو لا كالصورة النوعيّة ـ لايجب بذاته، بل يجب بالجسم؛ أي يكون وجوبُه موقوفاً عليه؛ فيكون معلولاً.

و كذا كلُّ جسمٍ معلولٌ بوجهَين:

فالأوّل: كلُّ جسمٍ منقسمٌ بالقسمةِ الكمّيّةِ إمّا بالفعل أو بالقوّة و بالقسمةِ المعنويّةِ إلىٰ هيولىٰ و صورةٍ؛ و قد مرّ أنّ كلَّ مركّبٍ معلولٌ.

الثاني: كلُّ جسمٍ فُرض فيوجد جسماً آخر من نوعِه أو من غيرِ نوعِه إن كان عنصريّاً أو من غيرِ نوعِه إن كان فلكيّاً نوعه في شخصه؛ فإن وجد من نـوعِه يكـون مـخالفاً له بالتعيّن؛ و قد مرّ أنّ مثلَ هذا النوعِ مادّيٌّ من الجنس و الفصل؛ فهو أيضاً معلولٌ.

قوله «إلّا باعتبارِ جسميّته» أي يجد جسماً آخر مغائراً له في نوعيّتِه و في جسميّتِه؛ فيلزم تركّبُها من الجنس و الفصل.

قوله «فكلُّ جسمٍ محسوسٍ» ـ إلى الآخر ـ هو الحاصل من الفصل؛ و إنّما قيّد بالجسم المحسوس ردّاً علىٰ مَن زعم كونَ الواجبِ من المحسوسات كعَبَدَةِ الشمس و غيرِهم كما يجيء في النمط الخامس؛ و أنت تعلم أنّ عدمَ هذا القيدِ أولىٰ؛ إذ به يحصل المقصودُ مع الزائد.

قال:

إشارةٌ

[إلى امتناع كون الواجب مشاركاً لشيءٍ في الماهيّة]

واجب‌الوجود لايشارك شيئاً من الأشياء في ماهيّةِ ذلك الشيءِ؛ لأنّ كلَّ ماهيّةٍ لِما سواه مقتضيةٌ لإمكانِ الوجود.

أقول:

أراد أن يبيّنَ امتناعَ كونِ الواجب مشاركاً لشيءٍ آخر في النوعِ و الجنسِ.

أمّا الأوّل: فلأنّ كلَّ ماهيّةٍ سِوىٰ ماهيّةِ الواجب تقتضي الإمكانَ؛ لأنّها تقتضي بذاته

عدمَ اقتضاءِ شيءٍ من الطرفَين؛ و ماهيّةُ الواجب ليستْ كذلك؛ فلايكون شيءٌ آخر من نوعِه.

قال:

و أمّا الوجودُ فليس بماهيّةٍ لشيءٍ و لا جزءاً من ماهيّةِ شيءٍ؛ أعني الأشياءَ التي لها ماهيّةٌ لايدخل الوجودُ في مفهومِها، بل هو طارئٌ عليها؛ فواجبالوجود لايشارك شيئاً من الأشياء في معنى جنسيٍّ و لا نوعيٍّ؛ فلايحتاج إذن[1] إلىٰ أن ينفصلَ عنها بمعنى فصليٍّ أو عرضيٍّ، بل هو منفصلٌ بذاتِه. فذاتُه ليس لها حدٌّ؛ إذ ليس لها جنسٌ و[2] فصلٌ.

أقول:

هذا جوابُ سؤالٍ.

و توجيهُه أن يُقالَ: قد ذكرتم أنّ ماهيّةَ الواجب هو الوجودُ الواجبُ و الوجود الواجب يشارك الوجودَ الممكنَ في الوجود!

فأجاب: الوجودُ ليس بماهيّةِ شيءٍ و لا جزءاً لماهيّةِ شيءٍ من الممكنات، بل هو عارضٌ لهما، كما مرّ في الفصل السابق؛ فإذن واجبالوجود لايشارك شيئاً من الأشياء في معنى ذاتيّ جنسيّاً كان أو نوعيّاً؛ فلايحتاج إلىٰ أن ينفصلَ عن الأغيار بفصلٍ أو تعيّنٍ، بل هو منفصلٌ بذاته عن جميع الأشياء.

و هذا الجوابُ لايدفع السؤالَ و هو كونُ وجودِ الواجب مشاركاً لوجودِ الممكن في معنى جنسيٍّ أو نوعيٍّ!

قال:

وهمٌ و تنبيهٌ

[في أنّ الجوهر ليس جنساً للواجب]

---

١. A: ـ إذن.

٢. E: + لا.

ربّما يظنّ[1] أنّ معنى «الموجود لا في موضوعٍ» يعمّ الأوّلَ و غيرَه عمومَ الجنس؛ فيقع تحت جنسِ الجوهر.

و هذا خطأٌ؛ فإنّ «الموجود لا في موضوعٍ» الذي هو كالرسم للجوهر ليس يعنى به الموجود بالفعل وجوداً لا في موضوعٍ حتّىٰ يكونَ مَن عرف أنّ زيداً هو في نفسه جوهرٌ عرف منه أنّه موجودٌ بالفعل أصلاً فضلاً عن كيفيّةِ ذلك الوجود، بل معنى ما يُحمل على الجوهر كالرسم و تشترك فيه الجواهرُ النوعيّةُ عند القوّةِ كما تشترك في الجنس هو أنّه ماهيّةٌ و حقيقةٌ إنّما يكون وجودُها لا في موضوعٍ؛ و هذا الحملُ يكون علىٰ زيدٍ و عمروٍ لذاتَيهما لا لعلّةٍ؛ و أمّا كونُه موجوداً بالفعل الذي هو جزءٌ من كونِه موجوداً بالفعل لا في موضوعٍ فقد يكون له بعلّةٍ؛ فكيف المركّب منه و من معنى زائدٍ؟! فالذي يمكن أن يُحملَ علىٰ زيدٍ كالجنس ليس يصحّ[2] حملُه علىٰ واجبالوجود أصلاً؛ لأنّه ليس ذا ماهيّةٍ يلزمها هذا الحكمُ، بل الوجودُ الواجبُ له كالماهيّةِ لغيرِه.

أقول:

«الوهم» هو سؤالٌ يرد علىٰ قوله «الواجب لا جنسَ له» و «التنبيه» جوابُه عنه بتغييرِ عبارةٍ نشأ منها الوهمُ.

أمّا السؤال فهو أن يُقالَ: معنى الجوهر هو «الموجود[3] لا في موضوعٍ» و هذا المعنى صادقٌ على الواجب صِدقَ ذاتيٍّ /66A/ كما في ساير الجواهر؛ فيكون الواجبُ داخلاً تحت جنسِ الجوهر يشارك الأشياءَ في معنى جنسيٍّ!

أمّا الجواب فهو أن يُقالَ: ليس معنى قولِهم «الجوهرُ هو الموجودُ لا في موضوعٍ» أنّه الموجود بالفعل مع كونِه لا في موضوعٍ؛ لأنّه لو كان كذلك لَكان مَن عرف أنّ زيداً في نفسه جوهرٌ عرف أنّه موجودٌ؛ و ليس كذلك فضلاً [عن] أن يعرف أنّه موجودٌ مع هذه الكيفيّةِ و هي أنّه لا في موضوعٍ، بل معناه بحيث تشترك فيه الجواهرُ النوعيّةُ كالإنسان و

---

۱. E: ظنّ.　۲. E: يصلح.　۳. A: موجود.

الفرس عند كونها موجودةً بالفعل و الجواهرُ الشخصيّةُ كزيدٍ و عمروٍ اشتراكاً في الجنس هو أنّه ماهيّةٌ إذا وجدتْ في الأعيان كانتْ لا في موضوعٍ؛ و هذا أعمّ من الوجودِ بالفعل و القوّةِ؛ فرسمُه الصحيحُ هذا و ما ذكر أوّلاً كالرسم؛ و صدقُ هذا المعنى علىٰ زيدٍ و عمروٍ و غيرِهما من الجواهر لذواتِها لا لعلّةٍ؛ و هذه خاصّةُ الذاتيّات كما عرف في المنطق؛ و أمّا كونُ الجواهرِ موجوداً بالفعل فإنّما يكون له بعلّةٍ؛ فلا يكون ذاتيّاً و إذا لم يكن كونُه موجوداً بالفعل ذاتيّاً له؛ فكيف المركّب منه و من معنى آخر و هو «لا في موضوعٍ» ذاتيّاً له؟!

فعُلم من هذا أنّ ما يُحملُ علىٰ زيدٍ و عمروٍ حملَ الجنسِ لا يصحّ حملُه على الواجبِ أصلاً؛ إذ ليس له ماهيّةٌ غير الوجود ليصدقَ عليها أنّها ماهيّةٌ إذا وجدتْ في الأعيان كانتْ لا في موضوعٍ، لِما بيّن في الفصل السابق [من] أنّ وجودَه عينُ ماهيّتِه.

قال:

> و اعلمْ أنّه لمّا لم يكن الموجودُ بالفعل مقولاً على المقولات المشهورة ـ كالجنس ـ لم يصر بإضافةِ معنى سلبيٍّ إليه جنساً لشيءٍ؛ فإنّ الموجودَ لمّا لم يكن من مقوّمات الماهيّات[1]، بل من لوازمِها لم يصر بأن يكونَ لا في موضوعٍ جزءاً من المقوّم؛ فيصير مقوّماً و إلّا لَصار بإضافةِ المعنى الإيجابيِّ إليه جنساً للأعراض التي هي موجودةٌ في موضوعٍ[2].

أقول:

أراد أن يبيّنَ أنّ الجوهرَ علىٰ تفسيرِ «أنّه الموجود بالفعل لا في موضوعٍ» ليس بجنسٍ للجواهرِ؛ و ذلك لأنّه لمّا ثبت أنّ الموجودَ بالفعل ليس مقولاً على المقولات العشر قولَ الجنسِ علىٰ أنواعِه لِما عُلم [من] أنّه ليس بذاتيٍّ؛ فلا يصير بإضافةِ معنى سلبيٍّ إليه ـ و هو «لا في موضوعٍ» ـ جنساً لشيءٍ منها؛ فانّ الوجودَ بالفعل لمّا لم يكن من مقوّمات الماهيّات، بل من عوارضِها لم يصر بأن لا يكون في موضوعٍ جزءاً من المقوّم ليصيرَ مقوّماً و صيرورتُه جزءاً من المقوِّم هي أن يصيرَ المجموعُ ـ أي الموجود لا في موضوعٍ ـ بإضافةِ

---

١. E: الماهيّة.
٢. A: هي موجود لا في موضوع.

«لا في موضوعٍ» إلى «الموجود بالفعل» مقوِّماً؛ فيصير الموجودُ بالفعل جزءاً من المقوِّم.

قوله «و إلّا لَصار» أي و لو صار الموجودُ بالفعل بإضافةِ معنى سلبيٍّ إليه جنساً أو مقوِّماً لَصار بإضافةِ المعنى الإيجابيِّ إليه ـ و هو «في موضوعٍ» ـ جنساً للأعراض؛ إذ صدق عليها «أنّها موجودةٌ في موضوعٍ»؛ إذ العدميُّ لو جاز أن يصيرَ مقوِّماً للماهيّاتِ الموجودةِ؛ فالوجوديُّ أولىٰ بذلك.

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ أنّ الواجب لا ضدَّ له]

الضدُّ يُقال ـ عند الجمهور ـ علىٰ «مساوٍ في القوّةِ ممانعٍ» و كلُّ ما سِوى الأوّلِ فمعلولٌ[۱] لايساوي المبدأَ الواجبَ؛ فلا ضدَّ للأوّل من هذا الوجه.

و يُقال ـ عند الخاصّة ـ لِـ«مشاركٍ في الموضوعِ معاقبٍ غيرِ مجامعٍ إذا كان في غايةِ البُعد طباعاً» و الأوّلُ لاتتعلّق ذاتُه بشيءٍ فضلاً عن الموضوع؛ فالأوّل لا ضدَّ له بوجهٍ.

أقول:

لفظُ «الضدّ» يُقال:

[۱.] علىٰ معنى عامّيٍّ؛ و هو المساوي في القوّةِ الممانع؛

[۲.] و علىٰ معنى خاصّيٍّ؛ و هو المشاركُ في الموضوع المعاقبُ الغيرُ المجامع إذا كان في غايةِ البُعد طباعاً.

و الواجبُ لا ضدَّ له بشيءٍ من المعنيَين:

أمّا الأوّل: فلأنّ ما سِوى الواجبِ ممكنٌ معلولٌ؛ فلايساوي المبدأَ الواجبَ؛

و أمّا الثاني: فلأنّ الواجبَ لايتعلّق بشيءٍ أصلاً ـ كما مرّ ـ فضلاً عن الموضوع.

فواجبُ الوجود لا ضدَّ له بوجهٍ من الوجوه.

---

۱. E: + و المعلول.

قال:

تنبيهٌ

[في أنّ الواجب لا حدَّ له و لا يمكن الإشارة إليه]

الأوّلُ لا نِدَّ له و لا ضدَّ له و لا جنسَ له و لا فصلَ له؛ فلا حدَّ له؛ و لا إشارة إليه إلّا بصريحِ العرفان العقليّ.

أقول:

قد سبق أنّ الواجبَ لا نِدَّ له ـ و هو المِثْل ـ و لا ضدَّ له و لا جنسَ له و لا فصلَ له؛ فلا حدَّ له؛ و لا يمكن إليه الإشارةُ حسّيّةً، بل الإشارة إليه بالعرفانِ العقليِّ.

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ أنّ الواجب عاقلٌ لذاته معقولٌ لذاته]

الأوّلُ معقولُ الذات قائمُها؛ فهو قيّومٌ بريءٌ عن العلائقِ و العُهَدِ و الموادِّ و غيرِها ممّا يجعل الذاتَ بحالٍ زائدةٍ.

و قد عُلم أنّ ما هذا حكمُه فهو عاقلٌ لذاته معقولٌ لذاته.

أقول:

يريد بيانَ أنّ الواجبَ عاقلٌ لذاته معقولٌ لذاته.

و هو أنّ واجبالوجود معقولُ الذات؛ لأنّه غيرُ ماديٍّ ـ كما مرّ في النمط الثالث – قائمٌ بنفسه؛ لأنّه غيرُ متعلّق الوجود بالغير أصلاً؛ «فهو قيّومٌ» أي قائمٌ بذاته مقوِّمٌ لغيرِه؛ «بريءٌ عن العلائق» أي جميع أقسام التعلّق بالغير و عن «العُهَد» أي عن أنواع عدم الإحكام و الضعف؛ و عن «الموادّ» أي الهيولىٰ و ما بعدها من الموادِّ الوجوديّةِ و الموادِّ التحليليّةِ كالماهيّة و «غيرها ممّا يجعل الذاتَ بحالٍ زائدةٍ» أي عن المشخصّات في العوارض التي يصير المعقولُ بها محسوساً أو مخيَّلاً أو موهوماً؛ و قد مرّ في النمط الثالث ما هو كذلك؛ فهو عاقلٌ لذاته معقولٌ لذاته.

يُقال: «في عقلِ فلانٍ عُهْدَةٌ» أي ضعفٌ؛ و «عهدتُه علىٰ فلانٍ» أي ما أُدرك فيه من دركٍ فإصلاحه عليه.

قال:

تنبيهٌ
[في إثبات الواجب]
[علىٰ طريق المتكلّمين و الحكماء الطبيعيّين و الإلهيّين]

تأمَّلْ كيف لم‌يحتج بيانُنا لثبوتِ[١] الأوّلِ و وحدانيّتِه و برائتِه عن الصمات[٢] إلىٰ تأمّلٍ بغير[٣] نفس الوجود؟! و لم‌يحتج إلى اعتبارٍ من خلقِه و فعلِه[٤] و إن كان ذلك دليلاً عليه؟!

لكنّ هذا الباب أوثق و أشرف أي إذا اعتبرنا حالَ الوجود؛ فشهد به الوجودُ من حيث هو وجودٌ و هو يشهد بعد ذلك علىٰ سايرِ ما بعده في الوجود[٥]؛ و إلىٰ مثلِ هذا أُشير في الكتاب الإلهيّ «سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»[٦]. أقول: إنّ هذا حكمٌ لقومٍ ثمّ يقول: «أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» أقول: إنّ هذا حكمُ الصدّيقين[٧] الذين يستشهدون به لا عليه.

أقول:

استدلّ المتكلّمون /66B/ بحدوثِ الأجسامِ و العوارضِ و إمكانِها علىٰ وجودِ الخالق؛ و بالنظر في أحوالِ المخلوقات علىٰ كمالاتِه.

و الحكماءُ الطبيعيّون أيضاً استدلّوا بوجودِ الحركةِ علىٰ محرِّكٍ و بامتناعِ اتّصالِ المحرِّكات لا إلىٰ نهايةٍ علىٰ وجودِ محرِّكٍ أوّليٍّ غيرِ متحرِّكٍ. ثمّ استدلّوا من ذلك علىٰ

---

١. A: بيانا في ثبوت.
٢. في بعض نسخ الاشارات: الصفات.
٣. E: لغير.
٤. A: محله.
٥. E: الواجب.
٦. E: الواجب.
٧. E: للصدّيقين.

وجودِ مبدءٍ أوّلٍ.

و أمّا الإلهيّون فاستدلّوا بالنظرِ في الوجودِ و قالوا: الموجودُ إمّا واجبٌ أو ممكنٌ؛ و استدلّوا بالوجودِ الممكنِ على الوجودِ الواجبِ؛ و بوجوبِه علىٰ وحدانيّتِه و برائتِه عن النقائص؛ و بوحدانيّتِه و برائتِه عن النقائص علىٰ كيفيّةِ صدورِ أفعالِه عنه واحداً بعد واحدٍ.

و قد وقعت الإشارةُ إلى الطريقتَين في الكتاب العزيز؛ و رجّح الشيخُ الطريقةَ الثانيةَ على الأوّل؛ لأنّها أوثق و أشرف؛ إذ فيها استدلالٌ بالعلّةِ على المعلولِ المسمّىٰ بـ«برهان «لِمّ»»؛ و أيضاً بالمعلولِ على العلّةِ المسمّىٰ بـ«برهان إنّ»؛ و ليس في الأوّل إلّا طريقة «إنّ»؛ و برهان «لمّ» أولىٰ بإعطاءِ اليقين من [برهان] إنّ، كما مرّ في المنطق.

و لمّا كانت الثانيةُ أصدقَ الوجهَين؛ فقال: «هذا حكمُ الصدّيقين الذين يستشهدون به علىٰ غيرِه لا بغيرِه عليه» و لأنّ استدلالَ العارفين الغيرِ المُمارِسين للعلوم إنّما يكون بالحقِّ على الحقِّ دون المقتصرين على الممارسة؛ إذ هم في الأكثر يتمسّكون بالأنياب؛ فتكون الثانيةُ طريقةَ الصدّيقين.

قال:

النَّمَط الخامس
في الصنع و الإبداع

أقول:

«الصُّنْعُ» إيجادُ الممكنِ المسبوق وجودُه بمادّةٍ أو مُدّةٍ؛ و «الإبداعُ» إيجادُ المـمكنِ الذي لايكون مسبوقاً بشيءٍ منهما.

و في هذا النمط مسائل:

[المسئلة] <الأولىٰ >
<في أنّ علّة حاجة الأثر إلى المؤثّر الإمكان لا الحدوث >

قال:

وهمٌ
[في أنّ المتكلّمين ذهبوا إلىٰ احتياج الممكن إلى العلّة في حدوثه]

إنّه قد يسبق[1] إلى الأوهامِ العامّيّةِ أنّ تعلّقَ الشيءِ الذي يُسمّونه «مفعولاً» بالشيءِ الذي يُسموّنه «فاعلاً» هو من جـهةِ المـعنى الذي تُسـمّى بـه

١. A: قد سبق.

العامّةُ[١] المفعولَ مفعولاً و الفاعلَ فاعلاً؛ و تلك الجهةُ أنّ ذلك أُوجد و صُنع و فُعل؛ و هذا أوجَد و فَعل و صَنع؛ و كلُّ ذلك يرجع إلىٰ أنّه قد حصل للشيء من شيءٍ آخر وجودٌ بعد ما لم‌يكن.

أقول:

«المفعول»[٢] يتعلّق بـ«الفاعل» من حيث إنّه يحتاج في وجودِه إليه؛ و هذا لا نزاعَ فيه؛ و إنّما النزاعُ في أنّ تلك الحيثيّةَ هل هي الإمكانُ أو الحدوثُ؟

و الأوّلُ مذهبُ الحكماء؛

و الثاني مذهبُ المتكلّمين.

و يتفرّع علىٰ هذا الخلافِ أنّ الممكنَ حالَ بقائِه هل يفتقر إلى المؤثِّر؟

فمَن قال: «إنّ علّةَ الحاجةِ الإمكانُ» قال: نعم!

و مَن زعم أنّها الحدوثُ، قال: لا!

قولُه: «و تلك الجهة أنّ ذلك أُوجد و صُنع و فُعل» أي الجهةُ التي تُسمّى بها[٣] العامّةُ المفعولَ مفعولاً هي أنّه أُوجد و صُنع و فُعل؛ و الجهةُ التي تُسمّى بها[٤] الفاعلَ فاعلاً هي أنّ هذا أوجَد و صَنع و فَعل.

قوله: «و كلّ ذلك يرجع» أي كلُّ واحدٍ من قولنا «أُوجد و صُنع و فُعل» في المفعول عندهم راجعٌ إلىٰ معني واحدٍ و هو أنّه حصل للشيء من شيءٍ آخر وجودٌ بعد ما لم‌يكن.

قال:

و قد يقولون: إنّه إذا أُوجد فقدزالت الحاجةُ إلى الفاعلِ حتّىٰ أنّه لو فقد الفاعلُ جاز أن يبقى المفعولُ موجوداً، كما يشاهدونه من فقدانِ البنّاء و قوامِ البناء؛ و حتّىٰ أنّ كثيراً منهم لايتحاشي أن يقولَ: لو جاز على البارئ تعالىٰ[٥] العدمُ لَما ضرّ عدمُه وجودَ العالَم؛ لأنّ العالَم عنده إنّما احتاج إلى

---

١. E: يسمّونه؛ هامش E: يسمّى به.
٢. A: + يتعلّق.
٣. A: به.
٤. A: به.
٥. A: ـ تعالىٰ.

الباريُ تعالىٰ في أن أوجده، أي أخرجه من العدمِ إلى الوجودِ حتّىٰ كان بذلك فاعلاً؛ فإذا قد فعل و حصل له الوجودُ عن العدمِ فكيف يخرج بعد ذلك إلى الوجودِ عن العدمِ حتّىٰ يحتاجَ إلى الفاعل؟

و قالوا: لو كان يفتقر إلى الباريُ تعالىٰ من حيث هو موجودٌ لكان كلُّ موجودٍ مفتقراً إلىٰ موجِدٍ آخر؛ و الباريُ أيضاً[1] و كذلك إلىٰ غيرِ النهاية؛ و نحن نوضح الحالَ في كيفيّةِ ذلك و في ما يجب أن يُعتقدَ في هذا.

أقول:

مَن قال: «إنّ علّةَ الحاجةِ الحدوثُ» استدلّ على استغناءِ الأثرِ حالَ البقاءِ عن المؤثّر بوجوهٍ:

فالأوّل: مشاهدةُ حالِ البناء؛ فإنّا نراه يحتاج إلى الباني في أن يوجدَه؛ فإذا أوجده لم يحتجْ إليه بعد ذلك، بل يبقي موجوداً بدونه.

الثاني: الفاعلُ إنّما يؤثّر فيه بأن يُخرجَه من العدمِ إلى الوجودِ و إذا أخرجه فلايمكن بعد ذلك إخراجُه من العدمِ إلى الوجودِ؛ فلايحتاج إلى الفاعلِ عند الوجودِ.

الثالث: لو احتاج إلى الفاعلِ من حيث إنّه يخرجه إلى الوجود حالةَ البقاءِ لايمكن ذلك و إن احتاج من حيث إنّه موجودٌ؛ فكلّ موجودٍ يفتقر إلىٰ موجِدٍ آخر حتّى الباريُ تعالىٰ و يلزم التسلسلُ.

قال:

تنبيهٌ

[في معنى الوجود بعد العدم و معنى المفعول]

يجب علينا أن نحلّلَ معنى قولِنا: «فُعل و صُنع و أُوجد» إلى الأجزاءِ البسيطةِ من مفهومِه؛ و نحذف[2] منه ما دخولُه في الغرض دخولَ عرضيٍّ.

أقول:

لمّا ذكر أنّ الجمهور ظنّوا أنّ احتياجَ المفعول إلى الفاعل لأجلِ المعني الذي تُسمّي به

---

۱. E: + موجود.

۲. A، E: يحذف.

العامّةُ المفعولَ مفعولاً و ذلك المعني أنّه أُوجد و صُنع و فُعل؛ و كلٌّ ذلك راجعٌ إلىٰ أنّه حصل للشيءِ من شأنِه شيءٌ آخر وجودٌ بعد ما لم يكن؛ فوضع الشيخُ علىٰ سبيلِ التسليم أنّ معنى «المفعول» هو هذا و أراد أن يحلّلَ هذا المعنى إلىٰ أجزائِه البسيطةِ و ينظر أ جميع أجزائِه معتبرٌ في الاحتياج أم المعتبر بعضُها و الباقي معاونٌ لذلك البعضِ بالعرض؟ ليتعيّنَ المعنى المتعلّق بالفاعل.

قال:

فنقول: إذا كان [١] شيءٌ مّا [٢] معدوماً ثمّ إذا هو موجودٌ بعد العدم بسببِ شيءٍ مّا؛ فإنّا نقول له «مفعول»؛ و لانبالي الآن [٣] كان أحدُهما محمولاً عليه الآخر مساوياً أو أعمّ أو أخصّ حتّىٰ يحتاجَ مثلاً إلىٰ أن يزاد؛ فيُقال: موجودٌ بعد العدم بسببِ ذلك الشيءِ بتحرّكٍ من الشيء و بمباشرةٍ [٤] و بآلةٍ و بقصدٍ اختياريّ أو غيرِه [٥] أو بطبعٍ أو تولّدٍ أو غيرِ ذلك أو بشيءٍ من مقابلاتِ هذه الأشياءِ [٦]؛ فلسنا نلتفت [٧] إلىٰ ذلك. /67A/ علىٰ أنّ الحقَّ أنّ هذه الأمورَ زائدةٌ علىٰ كونِ الشيء مفعولاً.

و الذي يقابله و يكون بسببِه فإنّا نقول له «فاعل».

أقول:

يعني نحن نطلق «المفعولَ» على المحدَث كما ذكرتم؛ و لا يضرّنا أن لا يكون المفعولُ في نفس‌الأمر عن الحادث، بل يكون محمولاً عليه مساوياً أو أعمّ أو أخصّ؛ لأنّ غرضَنا أن نبيّنَ أنّ تعلّقَ المفعولِ عينُ الحادث أو غيرُه؛ لأنّه إن كان عينَه أو مساوياً له فكما نبيّن في هذا الفصلِ و الفصلِ الآتي؛ و إن كان أعمّ منه فهو أيضاً يوافق غرضَنا؛ لأنّه حينئذٍ يعمّ الحادثَ و القديمَ؛ و يلزم أن يكونَ تعلّقُ المفعولِ لكونه ممكنَ الوجود و إن كان أخصّ من المحدَث؛ فأيضاً يحصل المقصودُ كما يبيّن قوله «حتّىٰ يحتاج» يعنى يكون المفعولُ

---

١. A: ـ كان.
٢. في بعض نسخ الاشارات: كان شيء من الأشياء.
٣. هامش E: لأن؛ في بعض نسخ الاشارات: + أ.
٤. A: مباشرة.
٥. E: ـ أو غيره.
٦. E: ـ الأشياء.
٧. في بعض نسخ الاشارات: + الآن.

أخصّ من المحدَث حتّىٰ يحتاجَ إلىٰ أن يزادَ علىٰ معنى المحدَث شيءٌ آخر حتّىٰ يساوي المفعول مثل ما يُقال: المفعول هو موجودٌ بعد العدم بسببِ ذلك الشيء بتحرّكٍ من ذلك الشيء و مباشرةٍ و بآلةٍ و بقصدٍ اختياريّ أو غيره كاستغنائِه عن البناء الحادث بالباني أو بطبعٍ كحدوثِ الميلِ بطبعِ الجسم أو تولّدٍ كحدوثِ الحركةِ من الميل أو غيرِ ذلك أو بشيءٍ من مقابلاتِ هذه الأشياء.

قال: «فلسنا نلتفت إلىٰ ذلك»؛ إذ لا يضرّنا ذلك كما يجيء.

و اعلمْ أنّ هذه القيودَ هي ما ذهب إليه المتكلّمون؛ و قال بعضهُم: «الجسم يحدث أوّلاً اعتماداً و هو الميلُ و تتولّد من ذلك الاعتمادِ الحركةُ.»

و «المباشرة» ما لا يكون بآلةٍ.

و ليس في الشروح تقريرُ هذا الموضعِ كما ينبغي.

قوله «علىٰ أنّ الحقّ» يعني زيادة هذه المعاني و إن كانتْ لا تضرّنا لكنّ الحقَّ أنّ هذه الأُمورَ زائدةٌ علىٰ كونِ الشيء مفعولاً.

قوله «و الذي يقابله و يكون بسببِه فإنّا نقول له فاعل» يعني الذي يقع بإزاءِ المفعولِ في النسبة و يكون حدوثُه [بسببِه] فإنّا نقول له «فاعل».

قال:

> و الدليلُ علىٰ هذه المساواةِ أنّه لو قالَ قائلٌ: «فعل بآلةٍ» أو «بحركةٍ» أو «بقصدٍ»[1] أو «بطبعٍ» لم يكن أورد شيئاً ينقض كونَ الفعلِ فعلاً أو يتضمّن تكريراً في المفهوم.
>
> أمّا النقض فمثلاً لو كان مفهومُ الفعلِ يمنع عن أن يكونَ بالطبع؛ فإذا قال: «فعل بالطبع» كان كأنّه قال: «فعل ما فعل».[2]
>
> و أمّا التكرير: فمثلاً لو كان مفهومُ الفعلِ يدخل فيه الاختيارُ؛ فإذا قال: «فعل بالاختيار» كان كأنّه قال[3]: «إنسان حيوان».

---

١. E: ـ أو بقصد.
٢. A: ـ فإذا قال فعل بالطبع ... فعل.
٣. A: ـ قال.

أقول:

الدليلُ علىٰ أنّ الفاعلَ مساوٍ للمحدِث بمعنى أنّه الذي يُعطِي الوجودَ للمعدومِ بدون اعتبارِ شيءٍ من القيود و مقابلاتِها أنّه لو لم يكن كذلك، بل يُعتبر مع الفاعل شيءٌ منها لزم النقضُ أو التكرارُ؛ لأنّه لو قُيّد بقيدٍ داخلٍ لَكان تكراراً و لو قُيّد بمقابلِه لَكان نقضاً.

فعُلم أنّ «الفاعل» يساوي «المحدِث» بالمعنى المذكور.

و عُلم من هذا أنّ مفهومَ الفاعل هو الإحداث بدون قيدٍ من القيود و مقابلاته [1].

قال:

و إذا [2] كان مفهومُ الفعلِ ذلك أو كان بعضُ مفهومِ الفعل فليس يضرّنا ذلك في غرضنا. ففي مفهومِ الفعل وجودٌ و عدمٌ؛ و كون ذلك الوجودِ بعد العدمِ كأنّه صفةٌ لذلك الوجودِ محمولةٌ عليه.

و أمّا [3] العدمُ فلن يتعلّقْ بفاعلٍ وجودِ المفعول.

و أمّا كونُ هذا الوجودِ موصوفاً بأنّه بعد العدمِ فليس بفعلِ فاعلٍ و لا جعلِ جاعلٍ. إذ هذا الوجودُ لمثل هذا الجائز العدم لايمكن أن يكونَ إلّا بعد العدم. فبقي أن يكونَ تعلّقُه من حيث هو هذا الوجودُ إمّا وجودُ ما ليس بواجبِ الوجود و إمّا وجودُ ما يجب أن يسبق وجودَه العدمُ.

أقول:

شرع هٰهنا في التحليل.

و تقريرُه: أنّه إذا كان مفهومُ الفعل ما ذكرنا[ه] و هو الإحداثُ أو يكون الإحداثُ بعضَ مفهومِ الفعل ـ كما زعم المتكلّمون في اعتبارِ القيود ـ فلايضرّنا في غرضِنا؛ لأنّه حينئذٍ لابدّ و أن يكونَ في مفهومِ الفعل ثلاثةُ أشياء:

[١.] وجود؛

---

١. A: مقابله. ٢. E: فإذا. ٣. E: فأمّا.

[۲.] و عدم؛

[۳.] و كون الوجود بعد العدم الذي هو صفةٌ محمولةٌ علىٰ الوجود؛

و يلزم منه المطلوبُ؛ و ذلك لأنّ العدمَ لايكون متعلّقاً بفاعلِ الوجود؛ لأنّ العدمَ السابقَ حاصلٌ ـ سواء وجد حالَ الوجود أو لا ـ و كذا كون الوجود بعد العدمِ ليس بفعلِ الفاعلِ؛ لأنّ وجودَ الحادثِ واجبُ الاتّصاف بهذه الصفةِ و ما يكون واجباً لايكون بفعلِ الفاعلِ؛ فبقي أن يكونَ المتعلّقُ بالفاعل هو وجودُ الحادثِ إمّا باعتبارِ أنّه وجودُ ما ليس بواجبٍ لذاته ـ أي وجودُ أمرٍ ممكنٍ ـ أو باعتبارِ أنّه وجودُ أمرٍ سبق عِلىٰ وجودِه العدمُ؛ و الثاني باطلٌ كما يجيء في الفصل الآتي. فتعيّن الأوّلُ؛ و يلزم أن يكونَ علّةُ الاحتياجِ هو الإمكانُ؛ فعُلم أنّ ما له مدخلٌ بالذات في الغرضِ هو وجودُ الممكنِ لا العدم و لا الوجود الموصوف بكونِه بعد العدم.

قال:

تكملةٌ و إشارةٌ

[إلىٰ علّة تعلّق الوجود بالممكنات الحادثة]

فالآن لنعتبر أنّه لأيِّ الأمرَين يتعلّق؟

فنقول: إنّ مفهومَ «كونه غيرَ واجبِ الوجود بذاته، بل بغيره» لايمتنع أن يكونَ علىٰ أحدِ القسمَين[1]:

أحدهما: واجبُ الوجود بغيرِه دائماً[2]؛

و الثاني: واجبُ الوجود بغيرِه وقتاً مّا.

فإنّ هٰذَين يُحمَل عليهما «واجبُ الوجود بغيرِه» و يُسلَب عنهما «واجبُ الوجود بذاتِه» من حيث المفهومِ أو يمنع شيءٌ من خارج.

و أمّا مسبوق العدم فليس له إلّا وجهٌ واحدٌ؛ و هو[3] في مفهومِه أخصّ من المفهوم الأوّل.

---

۱. E: قسمين.　　۲. A: ـ دائماً.　　۳. E: فهو.

و المفهومان جميعاً يُحمل عليهما «التعلّق بالغير».

أقول:

أراد أن يبيّنَ أنّ تعلّقَ وجودِ الحادثِ أ هو لكونِه وجوداً ممكناً أو لكونِه وجوداً سبقه العدمُ؟ ليظهرَ فسادُ ما ذهب إليه الجمهورُ؛ فقدّم لذلك مقدّمةً و هي:

إنّ مفهومَ «كون الشيء غيرَ واجبالوجود بذاته، بل بغيرِه» أعمّ من كونِه واجبالوجود بغيرِه دائماً و من كونِه كذلك وقتاً مّا؛ فإنّ كلَّ واحدٍ منهما يصدق عليه أنّه واجبُالوجود بغيرِه و أنّه ليس بواجبِالوجود بذاتِه؛ فإذن «الواجبُ بالغير» يشتمل علىٰ هٰذَين القسمَين من حيث مفهوم أنّه واجبٌ بالغير إلّا أن يمنعَ شيءٌ خارجٌ من هذا المفهوم عن صدقِه علىٰ أحدِ القسمَين؛ فينحصر في القسم الآخر، كما زعم المتكلّمون [من] أنّ الشيء لايجوز أن يكونَ واجباً بغيرِه دائماً؛ لأنّ الدائمَ غنيٌّ عن الفاعلِ.

و أمّا المسبوق بالعدم فليس له إلّا وجهٌ واحدٌ و هو أنّه واجبُالوجود بغيرِه وقتاً مّا.

فـ«الواجبُ بالغير» أعمّ من «المسبوق بالعدم».

و قد يصدق عليهما «التعلّق بالغير»؛ و المراد بكونِه واجباً بغيرِه أنّه لو كان له وجوبٌ لَكان بغيرِه لتساوي قولِنا: ليس «بواجبالوجود» و «بذاته» الذي هو الإمكان؛ و يلزم المطلوبُ /77B/ و هو كونُ الإمكانِ علّةً لا أنّه واجبٌ بغيرِه بالفعل؛ لأنّ هذا أخصّ من الإمكانِ، لاختصاصِه بزمانِ الوجود.

قال:

و إذا كان معنيان أحدُهما أعمّ من الآخر و يُحمل علىٰ مفهومَيهما معنى؛ فإنّ ذلك المعنى للأعمّ بذاته أوّلاً و للأخصّ بعده[1]؛ لأنّ ذلك المعنى لايلحق الأخصَّ إلّا و قد لحق الأعمَّ من غير عكسٍ حتّىٰ لو جاز هٰهنا أن لايكون مسبوق العدم يجب وجودُه بغيره[2] و يمكن له في حدِّ نفسه لميكن هذا

---

١. E: + ثانياً. ٢. A: + و يمكن.

التعلّق.

فقد بان أنّ هذا التعلّقَ هو بسببِ الوجه الآخر.

أقول:

لمّا ثبت أنّ «الواجب بالغير» أعمّ من «المسبوق بالعدم» و قد لحقهما «التعلّقُ بالغير»؛ فنقول: هذا اللاحقُ للواجب بالغير أوّلاً و بالذات و للمسبوقِ بالعدم بعدَه و بسببِه؛ و ذلك لأنّ كلَّ معنيَين أحدهما أعمّ من الآخر و حُمل عليهما معني ثالثٌ؛ فذلك المعني لا يلحق الأخصَّ إلّا و قد لحق الأعمَّ؛ و يمكن أن يلحقَ الأعمَّ من غير أن يلحقَ الأخصَّ؛ و لمّا لم تكن هذه القضيّةُ كلّيّةً؛ لأنّ الإمكانَ و الوجودَ مثلاً لاحقٌ للحيوان و الناطقِ من غيرِ تقدّمِ الأعمّ في ذلك خصّص الحكمَ بصورة النزاع؛ فقال: هٰهنا إنّما يلحق التعلّقُ بالغير للمسبوق بالعدم بواسطةِ كونِه واجباً بالغير؛ لأنّا لو فرضنا أنّ المسبوقَ بالعدم ليس بواجبٍ بالغيرِ في حدِّ نفسه، بل بالذات مع كونِه مسبوقاً بالعدم لم يكن له التعلّقُ بالغير؛ فعُلم أنّ هذا التعلّقَ بسببِ كونِه واجباً بالغير و هو الإمكانُ؛ فثبت أنّ علّةَ الحاجةِ الإمكانُ.

قال:

و لأنّ هذه الصفةَ دائمةُ الحملِ على المعلولات ليس في حالِ الحدوثِ فقط. فهذا التعلّقُ كائنٌ دائماً؛ و كذلك لو كان لكونِه مسبوقَ العدمِ؛ فليس هذا الوجودُ إنّما يتعلّق حالَ ما يكون بعد العدم فقط[1] حتّىٰ يستغنيَ بعد ذلك عن ذاتِ الفاعل.

أقول:

أراد أن يبيّنَ أنّ المعلولَ حالَ بقائِه محتاجٌ أيضاً.

و تقريرُه: أنّه لمّا ثبت أنّ التعلّقَ بالغير لكونه ممكناً و بهذا المعنى حاصلٌ له دائماً؛ فيلزم أن يكونَ المتعلّقُ بالغير أيضاً كذلك. فيكون حالَ البقاء أيضاً محتاجاً إلى الغير؛ فبطل ما ظنّه الجمهورُ.

---

١. A: ـ فقط.

ثمّ قال: إنّ علّةَ التعلّق لو كان كونَ المفعول مسبوقاً بالعدم ـ علىٰ ما ظنّوه ـ لكان التعلّقُ حاصلاً أيضاً حالةَ البقاء؛ لأنّ هذه الصفةَ حاصلةٌ للمسبوقِ بالعدم حالةَ الحدوثِ و البقاءِ؛ إذ يصدق عليه حالةَ البقاء أنّه مسبوقٌ بالعدم؛ فيكون أيضاً متعلّقاً حالةَ البقاء.

<المسئلة الثانية>

<في أنّ كلَّ حادثٍ مسبوقٌ بزمانٍ و مادّةٍ>

قال:

تنبيهٌ

[في أنّ كلّ حادثٍ فهو مسبوقٌ بموجودٍ غيرُ قارّ الذات]

الحادثُ بعد ما لم يكن له قبلٌ لم يكن فيه ليس كقبليّةِ الواحد التي هي على الاثنَين التي قد يكون بها ما هو قبلٌ و ما هو بعدٌ معاً في حصول الوجود، بل قبليّته قبلٌ لاتثبت مع البعد؛ و مثل هذا فيه[1] أيضاً تجدّدُ بعديّةٍ بعد قبليّةٍ باطلة؛ و ليست تلك القبليّةُ هي نفسُ العدم؛ فقد يكون العدمُ بعد؛ و لا ذات الفاعل؛ فقد يكون قبل و مع و بعد؛ فهي شيءٌ آخر لايزال فيه تجدّدٌ و تصرّمٌ على الاتّصال؛ و قد علمتَ أنّ مثلَ هذا الاتّصالِ الذي يوازي الحركاتِ في المقادير لن يتألّفْ من غيرِ منقسمات.

أقول:

هذه مقدّمةٌ للمطلوب.

و تقريرُها: أنّ الحادثَ إذا وُجد بعد ما لم يكن، يكون له قبلٌ لم يكن موجوداً فيه و لا يكون قبليّتُه ذلك القبل كقبليّةِ الواحد على الاثنين و أمثالِها التي جاز أن يكونَ مع تلك القبليّة ما هو قبلٌ و ما هو بعدٌ معاً، بل يكون قبليّتُه لا يثبت القبل بها مع البعد و القبل الذي لا يثبت مع البعد لابدّ له من بعدٍ و تجدّد بعديّةٍ بعد قبليّةٍ باطلة؛ و تلك القبليّةُ:

---

١. E: ففيه.

[۱.] إمّا أن يكونَ نفسَ العدم

[۲.] أو نفسَ الفاعل

[۳.] أو نفسَ الحادث

[٤.] أو شيئاً آخر.

و الأوّل: باطلٌ؛ لأنّ العدمَ قد يكون بعداً دون القبليّة؛ و لقائلٍ أن يقولَ: لِمَ لايجوز أن يكونَ نفس العدم السابق؟!

و الثاني: باطلٌ؛ لأنّ الفاعل قد يكون قبلاً و بعداً؛

و كذا الثالث؛ لأنّ الحادثَ إنّما يكون بعدَ تلك القبليّة، بل شيءٌ آخر لايزال فيه تجدّدٌ و انقطاعٌ على الاتّصال؛ لأنّ تلك القبليّةَ لايمكن حدوثُها من حيث هي قبليّةٌ و إلّا لَكان لها قبلٌ و تلزم القبليّةُ علىٰ تقدير عدمِها؛ فتكون متحقّقةً إلى الأزل؛ و لايزال فيها تجدّدٌ و تصرّمٌ؛ فإنّ قبلاً قد يكون أبعد و قبلاً قد يكون أقرب؛ و الأبعد يكون سابقاً على الأقرب و إلّا لَما كان أبعد؛ فيكون قبليّةُ الأبعد قبلَ قبليّةِ الأقرب؛ و أيضاً لو كانت القبليّةُ قارَّ الأجزاء لَكان الأزلُ مع ما لايزال؛ و ذلك محالٌ.

فعُلم أنّ القبليّةَ شيءٌ لايزال فيه تجدّدٌ و تصرّمٌ على الاتّصال، كالحركة.

و هذه المقدّمةُ ما بيّنها أحدٌ و هي عمدةُ هذه المسئلة؛ فتحقّقُ اتّصالٍ أي امتدادٍ غير الذات مطابقٌ للحركات حاصلٌ للقبليّات و البعديّات الغير المتناهية مع بدايةٍ؛ و قد عُلم في النمط الأوّل أنّ مثلَ هذا الاتّصالَ المطابقَ للحركات لايتألّف عن غير المنقسمات و إلّا لزم تركّبُ الجسمِ من أجزاء لاتتجزّىٰ.

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ ماهيّة الزمان]

و لأنّ التجدّدَ لايمكن إلّا مع تغيّرِ حالٍ؛ و تغيّرُ الحال لايمكن إلّا لذي قوّةِ تغيّرِ حالٍ، أعني الموضوعَ؛ فهذا الاتّصالُ إذن متعلّقٌ بحركةٍ و متحرّكٍ؛ أعني بتغيّرٍ و متغيّرٍ لاسيّما ما يمكن فيه أن يتّصلَ و لاينقطع و هي الوضعيّةُ

الدوريّةُ؛ و هذا الاتّصالُ يحتمل التقديرَ؛ فإنّ قبلاً قد يكون أبعد و قبلاً قد يكون أقرب؛ فهو كمٌّ مقدّرٌ للتغيّر؛ و هذا هو الزمان و هو كمّيّةُ الحركة لا من جهةِ المسافة، بل من جهةِ التقدّمِ و التأخّرِ اللّذَين لايجتمعان.

أقول:

لمّا ثبت وجودُ اتّصالٍ حاملٍ للقبليّاتِ المتجدّدةِ ؛ و التجدّدُ لايمكن إلّا مع تغيّرِ حالٍ، لامتناعِ التجدّدِ بدون تغيّرٍ؛ و تغيّرُ الحالِ لايمكن إلّا لشيءٍ يصلح له التغيّرُ و هو الموضوعُ؛ لأنّ التغيّرَ عرضٌ؛ فلابدّ له من موضوعٍ؛ فهذا الاتّصالُ إذن متعلّقُ الوجود بتغيّرٍ و متغيّرٍ لكنّ التغيّر هو الحركةُ؛ فهو متعلّقٌ بحركةٍ و متحرّكٍ؛ و تلك الحركةُ لايجوز أن تكونَ منقطعةً، لَما بيّنّا [من] أنّ /68A/ هذا الاتّصالَ غيرُ منقطعٍ؛ فهي الوضعيّةُ؛ لأنّ الحركاتِ المستقيمةَ متناهيةٌ، لكونِ المسافاتِ كذلك كما مرّ؛ و هذا الاتّصالُ يحتمل التقديرَ؛ فإنّ قبلاً يكون أبعد من قبلٍ و ما هو كذلك فهو كمٌّ؛ و ليس كمّاً منفصلاً لِما بيّنّا [من] أنّه غيرُ مركّبٍ من أشياء غيرِ منقسمٍ و هو متعلّق الوجود بالتغيّر؛ فيكون مقداراً للتغيّرِ و مقدارُ التغيّرِ هو الزمان؛ فعُلم أنّ كلَّ حادثٍ مسبوقٌ بزمانٍ.

ثمّ ذكر تعريفَه؛ فقال: «هو كمّيّةُ الحركةِ لا من جهةِ المسافة، بل من جهةِ التقدّمِ و التأخّرِ اللّذَين لا يجتمعان.»

و تحقيقُه أنّ للحركةِ امتدادَين:

أحدهما: بحسب المسافة؛ لأنّها منطبقةٌ على المسافة و يزيد بزيادةِ المسافة و ينقص بنقصانِها؛

و الثاني: بحسب تقدّمِ أجزاءِ الحركة و تأخّرِها؛ أي تراخي الأجزاءِ بعضها عن بعضٍ؛ و هذا الامتدادُ قد لا يختلف بزيادةِ المسافة و نقصانِها؛ و الزمانُ هو هذا.

قال:

إشارةٌ
[إلىٰ أنّ كلّ حادثٍ مسبوقٌ بموضوعٍ أو مادّةٍ]

كلُّ حادثٍ فقد كان قبلَ وجودِه ممكنَ الوجود؛ فكانَ إمكانُ وجودِه حاصلاً؛ و ليس هو قدرةَ القادر عليه و إلّا لكان إذا قيل في المحال: «إنّه غيرُ مقدور

عليه؛ لأنّه غيرُ ممكن في نفسه» فقد قيل: «إنّه غيرُ مقدور عليه؛ لأنّه غيرُمقدور عليه» أو[١] «إنّه غيرُ ممكن في نفسه؛ لأنّه غيرُ ممكن في نفسه.»

فبيِّنٌ إذن أنّ هذا الإمكانَ غيرُ كونِ القادرِ عليه قادراً عليه؛ و ليس شيئاً معقولاً بنفسه يكون وجودُه لا في موضوعٍ، بل هو إضافيٌّ. فيفتقر إلىٰ موضوعٍ.

فالحادث[٢] تتقدّمه قوّةُ وجودٍ و موضوعٌ.

أقول:

يريد بيانَ أنّ كلَّ حادثٍ مسبوقٌ بمادّةٍ.

و تقريرُه: أنّ كلَّ حادثٍ قبلَ وجوده ممكنُ الوجود و إلّا لكان إمّا واجباً أو ممتنعاً؛ و كِلاهما باطلٌ؛ إذ يمتنع حدوثُ الواجبِ و الممتنعِ؛ و إذا كان ممكناً كان إمكانُ وجودِه حاصلاً؛ فكلُّ حادثٍ إمكان وجودِه حاصلٌ قبلَ وجودِه و هو ليس قدرةَ القادر عليه؛ أي ليس إمكان تأثيرِ الفاعل فيه؛ لأنّ السببَ في كونِ المحالِ غيرَ مقدورٍ عليه كونُه غيرَممكنٍ في نفسه؛ فلو كان الإمكانُ عينَ قدرةِ القادر لكان عدمُه عينَ عدمِها و يلزم كونُ الشيءِ سبباً لنفسه؛ فكان قولُنا في المحال «غير مقدور عليه؛ لأنّه غير ممكن في نفسه»؛ و الأولىٰ أن يُقالَ في موضع قوله «غير مقدور عليه» «لكونِ القادرِ غيرَ قادرٍ» ليستقيمَ الكلامُ؛ فلعلّه تساهلٌ؛ و هذا الإمكانُ ليس شيئاً معقولاً بنفسه؛ إذ هو إضافيٌّ؛ لأنّه نسبةٌ بين الماهيّةِ و الوجودِ؛ و الأُمورُ الإضافيّةُ أعراضٌ؛ و العرضُ لابدّ [له] من موضوعٍ.

فإذن الحادثُ يتقدّمه إمكانُ الوجودِ و موضوعُ ذلك الإمكانِ؛ و ذلك الموضوعُ مادّةُ الممكن إن كان جوهراً و موضوعَه إن كان عرضاً.

و فيه بحثٌ؛ لأنّ الإمكانَ اعتباريٌّ؛ لأنّه لو كان حقيقيّاً و هو حاصلٌ قبلَ وجودِ الحادث:

[١.] فإن كان قائماً بالحادثِ لزم قيامُ الموجودِ بالمعدوم؛

[٢.] و إن كان قائماً بغيرِه يلزم قيامُ صفةِ الشيءِ بغيرِه؛ و هو محالٌ سواءٌ كان الغيرُ مادّةَ

---

١. E: و.　٢. A: و الحادث.

الحادث أو غيرَها.

و أجاب بعضُ الشارحين بأنّ معنى إمكانِ الشيء هو كونُ ذلك الشيءِ في موضوعِه بالقوّة و هو صفةٌ للموضوعِ من حيث هو فيه.

و فسادُه واضحٌ؛ لأنّ كونَ الشيء في موضوعِه بالقوّة صفةٌ له لا لموضوعِه.

و أيضاً: هذا الدليلُ منقوضٌ بحدوثِ النفس؛ فإنّها عندهم حادثةٌ و ليس لها مادّةٌ و لا موضوعٌ.

فإن قلتَ: مادّتُها مادّةُ بدنِها و هي قديمةٌ.

قلتُ: إمكانُ المجرّدِ بمادّةِ بدنِه أفحش!

قال:

تنبيهٌ

[في الحدوث الذاتيّ للممكنات]

الشيءُ يكون[١] بعدَ الشيء من وجوهٍ كثيرةٍ مثل: البعديّةِ الزمانيّةِ و المكانيّةِ.

و إنّما نحتاج الآن من الجملة إلىٰ ما يكون باستحقاقِ الوجود و إن لم‌يمتنع أن يكونا[٢] في الزمان معاً.

و ذلك إذا كان وجودُ هذا عن وجودِ[٣] آخر و وجودُ الآخر ليس عنه. فما استحقّ هذا الوجودَ إلّا و الآخر محصِّلٌ[٤] له الوجودُ و واصلٌ[٥] إليه الحصولُ؛ و أمّا الآخر فليس يتوسّط هذا بينه و بين ذلك الآخر في الوجود، بل يصل إليه الوجودُ لا عنه؛ و ليس يصل إلىٰ ذلك إلّا ما زاد[٦] على الآخر.

و هذا مثل ما تقول: «حرّكتُ يدَيّ؛ فتحرّك المفتاحُ» أو «ثمّ تحرّك المفتاحُ» و لاتقول: «تحرّك المفتاحُ؛ فتحرّكتُ يدَيّ» أو «ثمّ تحرّكتُ

---

١. E: قد يكون. ٢. A: يكون. ٣. E: ـ وجود.
٤. E: حصل. ٥. E: وصل. ٦. E: الآ مازاً.

يدَيّ»؛ و إن كانا معاً في الزمان.

فهذه بعديّةٌ بالذات.[۱]

أقول:

أراد أن يبيّنَ الحدوثَ الذاتيَّ ـ و الحدوثُ هو كونُ تحقّقِ الشيءِ متأخّراً عن لا تحقّقِه ـ إمّا إضافيٌّ ـ و هو الذي مضىٰ من تحقّقِ شيءٍ أقلّ ممّا مضىٰ من تحقّقِ آخر ـ و إمّا مطلقٌ لا زمانيّ ـ و هو الذي يكون التحقّقُ مسبوقاً باللاتحقّق بالذات ـ.

فأراد في هذا الفصلِ أن يبيّنَ أنّ تحقّقَ الممكناتِ متأخّرٌ عن لا تحقّقها بالذات؛ فقدّم لذلك بيانَ معني التأخّرِ الذاتيِّ.

و تقريرُه: أنّه قد مرّ في النمط الثاني أقسامُ التقدّم و التأخّر؛ و عُلم ثَمّةَ أنّ التأخّرَ الذاتيَّ ما يكون للمعلولِ بالنسبة إلىٰ علّتِه؛ لأنّه إذا كان وجودُ المعلول عن وجودِ العلّة؛ فلايستحقّ المعلولُ وجودَه إلّا و العلّةُ حصل لها الوجودُ؛ و وصل إليه الحصولُ من علّتِها إن كان لفاعلِه؛ و أمّا العلّةُ فليس يتوسّط المعلولُ بينها و بين علّتِها في الوجود، بل يصل إلى العلّةِ الوجودُ لا عن المعلول و ليس يصل إلى المعلول من تلك العلّة إلّا ما زاد على العلّةِ و مثّل بحركةِ اليد و حركةِ المفتاح؛ و هو ظاهرٌ.

قال:

ثمّ أنت تعلم أنّ حالَ الشيءِ الذي يكون للشيء باعتبارِ ذاتِه متخلّياً عن غيرِه قبلَ حالِه عن غيرِه قبليّةً بالذات؛ و كلّ موجودٍ عن غيرِه يستحقّ العدمَ لو انفرد أو لايكون له وجودٌ لو انفرد، بل إنّما يكون له الوجودُ عن غيرِه.

فإذن لايكون له وجودٌ قبل أن يكونَ له وجودٌ و هو الحدوثُ الذاتيُّ.

أقول:

إذا عرفتَ معني التأخّرِ فنقول: كلُّ حالٍ يكون للشيء باعتبارِ ذاتِه عند تجرّدِه عن

---

۱. A: فهذه تقدّم في الذات.

غيرِه و يكون قبلَ حالٍ يكون له من غيرِه قبليّةً بالذات؛ /68B/ لأنّ ما يكون باعتبارِ الذات يكون متوقّفاً على الذات فقط؛ و ما يكون باعتبارِ الغيرِ يتوقّف على الذات و على الغير؛ فيكون هذا متأخّراً عن الذات بمرتبتَين، لكونِه متأخّراً عن المجموعِ المتأخّرِ عن الذات دون الأوّلِ؛ فإنّه متأخّرٌ عن الذات بمرتبةٍ؛ فيكون إمّا مع المجموع أو قبله ضرورةً؛ و على التقديرَين يتقدّم على الثاني.

و هٰهنا بحثٌ؛ لأنّ هذا التأخّرَ إنّما يكون بالذات ان لو كان الثاني معلولاً للأوّل، كما ذكر في هذا الفصل؛ و ليس كذلك.

و قال بعضُ الشارحين في بيانِ هذا التأخّرِ: «إنّ ارتفاعَ حالِ الشيء بحسب ذاتِه يستلزم ارتفاعَ ذاتِه؛ و ذلك يقتضي ارتفاعَ الحالِ الذي بالغير؛ و أمّا ارتفاعُ الحالِ الذي بالغير لايقتضي ارتفاعَ الحالِ بحسب الذات.»

و فيه نظرٌ؛ إذ ما لزم من هذا إلّا كونُ ارتفاعِ الحالِ الذي بحسب الذات مستلزماً لارتفاعِ الحالِ الذي بالغير؛ و ذلك لايوجب التقدّمَ؛ لأنّ ارتفاعَ المعلولِ يستلزم ارتفاعَ العلّةِ مع تأخّرِ المعلول عن العلّةِ.

قوله: «و كلُّ موجودٍ عن غيره» ـ إلى الآخر ـ يعني كلّ ممكنٍ موجودٍ عن غيرِه لو فُرِض مجرّداً عن ذلك الغيرِ فإمّا أن يستحقَّ اللاوجودَ أو لايكون له وجودٌ؛ و إن لم يستحقَّ اللاوجودَ؛ لأنّ ما يكون لايكون عند عدمِ الغير؛ فاللاوجود هو المحالُ الذي يكون له باعتبارِ تجرّدِه عن علّةِ الوجود؛ فيكون سابقاً على الوجود؛ فإذن وجودُه مسبوقٌ بلاوجودِه بالذات و هو الحدوث الذاتيّ.

و فيه نظرٌ؛ إذ لا وجوده عند عدمِ علّةِ الوجود لايلزم أن يكونَ لذاته، بل إنّما يكون لعدمِ العلّة؛ لأنّ عدمَ العلّة علّةُ العدم عندهم؛ و لإن سلّمنا ذلك لكنّا بيّنّا قبل أنّ ذلك لايوجب التأخّرَ بالذات.

<المسئلة الثالثة >

<في أحوال العلّة مع المعلول >

قال:

تنبيهٌ

[في أنّ المعلول لايتخلّف عن علّته التامّة]

وجودُ المعلولِ متعلّقٌ بالعلّة من حيث هي على الحال التي بها تكون علّةً من طبيعةٍ أو إرادةٍ أو غيرِ ذلك من أُمورٍ تحتاج إلى[1] أن تكونَ من خارجٍ و لها مَدخلٌ في تتميمِ كونِ العلّةِ علّةً بالفعل مثل: الآلة حاجةُ النـجّار إلى القدوم أو المادّة حاجةُ النجّار إلى الخشب أو المعاون حاجةُ النشّار إلىٰ نشّارٍ آخر أو الوقت حاجةُ الآدميّ إلى الصيف أو[2] الداعي حاجةُ الآكل إلى الجوع أو زوال المانع[3] حاجةُ الغسّال إلى زوال الدُّجَن.

أقول:

يريد أن نبّهَ علىٰ أنّ المعلولَ لايتخلّف عن علّتِه التامّةِ.

و تقريرُه: أنّ المعلولَ إنّما يوجَد من العلّةِ إذا كانت العلّةُ على الحال التي تكون بها علّةً بالفعل ـ أي موجِدةً بالفعل ـ و هي الحالُ التي تصير معها العلّةُ علّةً تامّةً؛ و تلك الحالُ تنقسم إلىٰ ما لايخرج عن ذاتِ العلّة و إلىٰ ما يخرج عنها.

و الأوّل إمّا «الطبيعة» إن لم يكن التأثيرُ بالاختيار أو «الإرادة» إن كان كذلك.

و الثاني سبعةُ أقسامٍ؛ لأنّ ما تتمّ به علّيّةُ العلّةِ إمّا وجوديٌّ أو عدميٌّ؛ و الوجوديّ إمّا شريكٌ لها في التأثير أو لا؛ و الأوّلُ «المعاون» كالنشّار؛ و الثاني إمّا أن يكونَ واسطةً بينها و بين المعلول لوصولِ أثرِه إليه أو لا؛ و الأوّل «الآلة» كالقدومِ للنجّارِ؛ و الثاني إمّا مـحلٌّ لفعلِها أو لا؛ و الأوّل «المادّة» كالخشبِ للسريرِ أو «الموضوع» كالثوبِ للصبّاغِ؛ و الثاني إمّا ظرفٌ أو لا؛ و الأوّل إمّا ظرفُ المكانِ أو الزمانِ كاليمين و الصيف للآدميّ؛ و الثاني إمّا

---

۱. A: ـ إلىٰ.　　۲. E: + إلىٰ.　　۳. A: مانع.

أن يكونَ ممكنَ الأثر في الجملة بدونه أو لا؛ و الأوّل كالداعية مثل الجوع للآكل؛ و الثاني كفعلِ الفاعل من الحركات و السكنات و غيرِهما؛ و أمّا العدميّ فهو زوالُ المانع كزوالِ الدُّجَن للغسّال.

«الآدميّ» متّخذ من «الأدم»؛ و «الأدم» جمع «أديم» كـ«أفق» و «أفيق».

قال:

و عدمُ المعلولِ متعلّقٌ بعدمِ كونِ العلّةِ على الحالة التي هي بها علّةٌ بالفعل،[١] كانت[٢] ذاتُها موجودة لا علىٰ تلك الحالةِ أو لم تكن موجودةً أصلاً؛ فإذا لم يكن شيءٌ يعوّق[٣] من خارجٍ و كان الفاعلُ بذاته موجوداً ولكنّه ليس لذاته علّة توقّفِ وجودِ المعلول علىٰ وجود الحالة المذكورة. فإذا وجدتْ كانتْ طبيعةً أو إرادةً جازمةً أو غيرَ ذلك وجب وجودُ المعلول؛ و إن لم توجد وجب عدمُه؛ و أيّهما فُرض أبداً كان ما بإزائِه أبداً أو وقتاً مّا كان وقتاً مّا.

أقول:

كما أنّ وجودَ المعلول يتعلّق بوجودِ العلّة من حيث هي على الحالة التي تكون بها علّة؛ فكذا يتعلّق عدمُه بعدمها علىٰ تلك الحالة؛ و كون عدمها علىٰ تلك الحالة إمّا بأن تكون ذاتُها موجودةً لا علىٰ تلك الحالة أو لم يكن موجوداً أصلاً؛ و إذا عُلم متعلّقُ وجود المعلول و متعلّقُ عدمِه فإذا كان الفاعل موجوداً و لا مانعَ فإن كان الفاعلُ علّةً تامّةً يجب وجودُ المعلول، لكونِه حينئذٍ موجِداً بالفعل؛ و إن لم يكن تامّةً تحتاج إلى الحالات المذكورةِ أو بعضِها؛ فوجودُ المعلولِ متوقّفٌ علىٰ وجودِ تلك الحالة؛ فإذا وجدتْ وجب وجودُ المعلول؛ لأنّ الفاعلَ حينئذٍ يصير موجِداً بالفعل؛ فلو تخلّف المعلولُ عنه لَما كان الفاعلُ موجِداً بالفعل؛ و إن لم يوجد وجب عدمُه؛ لأنّه توقّف علىٰ شيءٍ لم يوجد؛ و يلزم ذلك أن يكونَ وجودُ المعلول و عدمُه تابعاً لوجودِ العلّةِ و عدمِها في التأبيد و التوقيت.

١. E: + سواء. ٢. A، E: كان. ٣. في بعض نسخ الاشارات: معوّق.

قال:

و إذا جاز أن يكونَ شيءٌ متساويةَ[١] الحال في كلِّ شيءٍ و له معلولٌ لم يبعد أن يجبَ عنه سرمداً. فإن لم يسمّ هذا مفعولاً بسببِ أن لم يتقدّمه عدمٌ فلا مضائقةَ[٢] بعد ظهورِ المعنى.

أقول:

لمّا ثبت أنّ المعلولَ يجب وجودُه مع وجودِ علّتِه التامّةِ؛ فلو جاز وجودُ شيءٍ دائم الوجود متساوية الحال في كلِّ شيءٍ لا تتجدّد له حالٌ و لا تزول عنه حالٌ من التأثيرِ و الفعلِ و غيرِ ذلك؛ و يكون له معلولٌ؛ لم يبعدْ أن يجبَ عنه المعلولُ دائماً؛ فإن لم يُسمّ هذا المعلولُ مفعولاً لأجلِ أنّه لم يسبقه عدمٌ؛ /A69/ فلا مضائقةَ بعد ظهورِ المعنى؛ إذ لا مشاحةَ في العبارات.

و إنّما قال: «لم يبعد» و لم يقل: «وجب» مع أنّه واجبٌ؛ لأنّ غرضَه هيٰهنا إزالةُ استبعادِ الجمهور وجودَ معلولٍ قديمٍ؛ و لمّا لم يثبتْ في ما مرّ وجودُ علّةٍ بهذه المثابة فلذلك قال: «لو جاز».

و يُطلق:

[.١] «السرمدُ» في اصطلاحِهم علىٰ نسبةِ الثابت إلى الثابت؛

[.٢] و «الدهرُ» علىٰ نسبةِ المتغيّر إلى الثابت؛

[.٣] و «الزمانُ» علىٰ نسبةِ المتغيّر إلى المتغيّر.

قال:

تنبيهٌ

[في تفسير معنى الإبداع]

الإبداعُ هو أن يكونَ من الشيء وجودٌ لغيرِه متعلّقٌ به فقط دون متوسّطٍ من مادّةٍ أو آلةٍ أو زمانٍ؛ و ما يتقدّمه عدمٌ زماناً[٣] لم يستغنِ عن متوسّطٍ؛ و

---

١. E: متشابه. ٢. E: + في الأسماء. ٣. E: زمانيّ.

الإبداعُ أعلىٰ رتبةً[١] من التكوينِ و الإحداثِ.

أقول:

إيجادُ الشيء إمّا بدونِ متوسّطٍ بأن لايتوقّف المعلولُ علىٰ غير الموجِد أو يكون بمتوسّطٍ من مادّةٍ أو مُدّةٍ أو آلةٍ؛

و الأوّل هو «الإبداع»؛ و الثاني إمّا «التكوين» و هو إيجادُ شيءٍ مسبوقٍ بمادّةٍ أو «الإحداث» و هو إيجادُ شيءٍ مسبوقٍ بمُدّةٍ؛

و ما يتقدّمه عدمٌ زماناً مّا لم يستغنِ عن متوسّطٍ، لِما مرّ [من] «أنّ كلَّ حادثٍ مسبوقٌ بمادّةٍ و مُدّةٍ».

و ما يكون مسبوقاً بشيءٍ آخر لايجب أن يكونَ مسبوقاً بمُدّةٍ عندهم كالفلك؛ فالإحداثُ أخصّ من التكوينِ و الإبداعُ أعلىٰ رتبةً من التكوينِ و الإحداثِ؛ لأنّ إيجادَ الشيء ابتدائاً من العدم أقوىٰ من تغييرِ مادّةٍ موجودةٍ إلىٰ صورةٍ ضرورةً؛ و لأنّه أقرب إلى العلّة الأولىٰ؛ إذ التكوينُ و الإحداثُ بعد إبداعِ المادّة و الزمان؛ إذ المادّةُ لايمكن أن تحصلَ بالتكوين و الزمان لايمكن أن [يحصلَ] بالإحداث؛ لامتناعِ كونهما مسبوقَين بمادّةٍ أُخرىٰ و زمانٍ آخر.

قال:

تنبيهٌ و إشارةٌ

[إلىٰ أنّ الممكن لا ترجيحَ لأحد طرفَيه على الآخر إلّا بسببٍ]

كلُّ شيءٍ لم يكن ثمّ كان فبيّنٌ في العقل الأوّل أنّ ترجّحَ أحدِ طرفَي إمكانِه صار أولىٰ بشيءٍ و بسببٍ؛ و إن كان قد يمكن في[٢] العقل أن يذهلَ عن هذا البيّنِ و يفزع إلىٰ ضروبٍ من البيان.

و هذا الترجّحُ و التخصّصُ[٣] عن ذلك الشيءِ إمّا أن يقعَ و قد وجب عن السببِ أو بعد لم يجب، بل هو في حدِّ الإمكانِ عنه؛ إذ لا وجهَ للامتناعِ عنه.

---

١. E: مرتبة. ٢. E: ـ في. ٣. E: الترجيح و التخصيص.

فيعود الحالُ في طلبِ سببِ الترجّحِ[١] جَذَعاً و لايقف. فالحقُّ أنّه يجب عنه.

أقول:

نبّه علىٰ [أنّ] أحد طرفَى الممكنِ لايترجّح على الآخر بلا مرجِّح.

و تقريرُه: أنّ كلَّ طرفٍ فلابدّ له من سببٍ؛ و ذلك بديهيٌّ؛ لأنّه مركوزٌ في فطرةِ كلِّ أحدٍ حتّى الأطفال و إن أمكن أن يذهل عن هذا البيّنِ و يتمسّك بضروبٍ من البيان.

و هذا جوابُ سؤالٍ و هو أن يُقالَ: لو كان بديهيّاً لَما تمسّكوا بضروبٍ من البيان!

ثمّ صدورُ ذلك الطرفِ مع ذلك الترجّحِ عن المرجِّحِ إمّا أن يكونَ واجباً أو ممكناً؛ إذ لا وجهَ لأن يكونَ ممتنعاً مع فرضِ وقوعِه. لا جائز أن يبقيَ مع المرجِّحِ بحيث يُمكن أن يوجدَ و يُمكن أن لايوجدَ؛ و إلّا فلابدّ له من سببٍ آخر مرجِّحٍ؛ فإن وجب به فإن كان للأوّلِ مَدخلٌ في ذلك الإيجابِ فالمرجِّحُ مجموعُهما لا هما؛ و إن لم يكن لايكون مرجِّحاً؛ و كِلاهما خلفٌ؛ و إن لم يجب به، بل يبقي ممكناً عاد الكلامُ جَذَعاً ـ أي جديداً ـ إلىٰ غير النهاية.

و الشارحون خبطوا في تقريرِ هذا الموضعِ.

و أسهل من هذا أنّه لو بقي ممكناً فلابدّ له من سببٍ آخر مرجِّحٍ؛ فيلزم أن لايكونَ ما فرضناه أوّلاً مرجِّحاً أو لايكونَ جزءاً من المرجِّح.

و زعم قومٌ من المتكلّمين أنّ الفاعلَ المختارَ إنّما يصدر الفعلُ عنه علىٰ سبيلِ الصحّة لا علىٰ طريقِ الوجوب.

و جاز أن يُقالَ على الشيخ: لِمَ لايجوز أن يصيرَ ذلك الطرفُ مع المرجِّح أولىٰ و إن لم يجب؛ و حينئذٍ لانسلّم احتياجَه إلىٰ سببٍ آخر؟!

و صحّ أن يُجابَ بأنّه متىٰ صار أولىٰ من المرجِّحِ التامِّ صار واجباً؛ لأنّه قد مرّ امتناعُ ترجّحِ المساوي؛ فترجّحُ المرجِّحِ أولىٰ.

إعلمْ أنّ هذا الفصلَ مستدركٌ؛ إذ قد مرّ في النمط السابق امتناعُ الترجّحِ بلا مرجِّحٍ و في الفصل السابق وجوبُ المعلولِ عند وجودِ العلّةِ. اللّهمّ! إلّا أن يُقالَ: إنّه أراد هٰهنا بيانَ أنّ

---

١. E: الترجيح.

الترجّحَ عند وجودِ المرجِّح واجبٌ؛ و ظاهرُ لفظِه دالٌّ علىٰ هذا حيث قال: «و هذا الترجّحُ و التخصّصُ».

قال:

تنبيهٌ

[في أنّ الواحد الحقيقيّ لايصدر عنه إلّا الواحد بالعدد]

مفهومُ «أنّ علّةً مّا بحيث يجب عنها ا» غيرُ مفهومِ «أنّ علّةً مّا بحيث يجب عنها ب»؛ و إذا كان الواحدُ يجب عنه شيئان فمن حيثيّتَين مختلفتَي المفهومِ مختلفتَي الحقيقةِ؛ فإمّا أن يكونا من مقوِّماتِه أو من لوازمِه أو بالتفريقِ؛[١] فإن فُرِضتا[٢] من لوازمِه[٣] عاد الطلبُ جَذَعاً؛ فتنتهي[٤] إلىٰ حيثيّتَين من مقوِّماتِ العلّةِ مختلفتَين إمّا للماهيّةِ و إمّا لأنّه موجودٌ و إمّا بالتفريق.

فكلُّ ما يلزم عنه اثنان معاً ليس أحدُهما بتوسّطِ الآخر فهو منقسمُ الحقيقةِ.

أقول:

أراد بيانَ أنّ الواحدَ من حيث هو واحدٌ لا يصدر عنه إلّا شيءٌ واحدٌ بالعدد ـ سواء كان مع المصدرِ شيءٌ آخر أو لا ـ إلّا أن يكونَ بعضُها بتوسّطِ بعضٍ؛ و [لَمّا كان] زعمه[5] كونَ هذا الحكمِ واضحاً وسَم الفصلَ بـ«التنبيه».

و تقريرُه أن يُقالَ: إنّ مفهومَ كونِ الشيء بحيث يجب عنه «ا» غيرُ مفهومِ كونِه بحيث يجب عنه «ب»؛ أي كونه علّةً لأحدِهما مغائرٌ لكونِه علّةً للآخر؛ لإمكانِ تصوّرِ أحدِهما مع الذهول عن الآخر؛ فلو كان الواحدُ علّةً لـ« ا» و «ب» كان لذلك الواحدِ حيثيتان مختلفتان بالمفهومِ و الحقيقةِ؛ و يلزم كونُه مركّباً؛ لأنّ الحيثيتَين إمّا أن تكونا من مقوِّماتِه

---

١. A: ـ أو بالتفريق. ٢. E: فرضنا. ٣. A: ـ فإن فرضتا من لوازمه.
٤. E: + هي. ٥. A: ازعمه.

أو من لوازمِه أو تكونَ إحديٰهما مقوِّمةً دون الأُخرىٰ؛ و هو معنى قولِه «بالتفريق».

فإن كان الأوّل و الثالث لزم التركّبُ.

و إن كان الثاني فكذلك؛ لأنّهما لو كانتا من لوازمِه كان ذلك الواحدُ علّةً لهما و يعود الكلامُ في أمر الحيثيتَين داخلتان أو خارجتان أو إحديٰهما داخلة؛ و يلزم إمّا التسلسلُ أو الأنتهاءُ إلىٰ كونِ /69B/ الحيثيتَين مقوِّمتَين أو إحديٰهما، إمّا لماهيّةِ ذلك الواحدِ أو لكونِه موجوداً أو تكون إحديٰهما مقوِّمةً للماهيّةِ و الأُخرىٰ لكونِه موجوداً؛ فكلُّ ما يلزم اثنان معاً بأن لايكونَ إحدُهما بتوسّطِ الآخر فهو منقسمُ الحقيقة؛ فيلزم أن يكونَ الواحدُ غيرَ واحدٍ؛ و هذا خلفٌ.

و إنّما قال: «و إمّا لأنّه موجودٌ»؛ لأنّ مصدرَ الكثيرِ قد يتكثّر إمّا بحسب الماهيّةِ كالجسمِ أو بحسب الوجودِ إن كان بسيطاً كالعقلِ.

و إنّما قال: «ليس أحدُهما بتوسّطِ الآخر»؛ إذ جاز صدورُ الأشياءِ عن الواحدِ بعضها بتوسّطِ البعض.

فإن قلتَ: حينئذٍ يلزم أن يكونَ الواحدُ علّةَ الواحد بلا وسطٍ و للباقي بوسطٍ؛ فكونُه علّةً له بلا وسطٍ غيرُ كونِه علّةً للباقي بوسطٍ؛ فهما إمّا داخلان أو خارجان أو أحدُهما داخلٌ إلىٰ آخره بعينِ ما ذكرتم و يلزم كونُ الواحدِ مركّباً.

قلتُ: لانسلّم أنّه علّةٌ للباقي، بل هو علّةُ علّةٍ.

إن قلتَ: كونُه علّةً للأوّلِ غيرُ كونِه علّةَ علّةٍ للباقي؛ و يعود الكلامُ.

قلتُ: لانسلّم، بل هو عينه و بل يكفي في هذا الدليلِ أن يُقالَ: لو كانتْ للعلّةِ حيثيتان لَما كانتْ واحدةً و التقديرُ بخلافِه.

فإن قلتَ: المفروضُ أنّها وحدها مؤثِّرةٌ لا أنّها مجرّدةٌ؛ لأنّ المدّعىٰ أنّ الواحدَ من حيث هو واحدٌ ـ سواء كان معه شيءٌ أو لا ـ لايكون علّةً لكثيرٍ.

قلتُ: حينئذٍ لاتكون وحدها مؤثِّرةً؛ إذ للحيثيةِ مَدخلٌ في التأثيرِ.

هذا تقريرُ هذا الدليلِ.

و فيه نظرٌ؛ لأنّ كونَه علّةً لايخلو من أن تكونَ صفةً حقيقيّةً أو لا.

[١.] فإن كانتْ و هي صادرةٌ عن العلّة؛ فوجب صدورُ الاثنينِ عن كلِّ علّةٍ؛ فقد انتقض الدليلُ.

[٢.] و إن لم تكن حقيقيّةً فلانسلّم أنّها علىٰ تقديرِ خروجِها محتاجةٌ إلى العلّةِ حتّىٰ تكونَ العلّةُ علّةً لها؛ فبطل الدليلُ.

و أيضاً: لو صحّ هذا الدليلُ لَما أمكن أن يصدرَ عن الواحد شيءٌ؛ إذ لو صدر فكونُه مصدراً له يغايرهما؛ فإمّا أن يكونَ داخلاً أو خارجاً إلىٰ آخرِه.

<المسئله الرابعة>

<في مذاهب الناس في واجبالوجود>

قال:

أوهامٌ و تنبيهاتٌ

[في وجوب أعيان الموجودات و إمكانها، و قِدَمِها و حدوثِها]

قال قومٌ: «إنّ هذا الشيءَ المحسوسَ موجودٌ لذاتِه واجبٌ لنفسِه»؛ لكنّك إذا تذكّرتَ ما قيل لك في شرطِ واجبالوجود لمتجد هذا المحسوسَ واجباً؛ و تلوتَ قولَه تعالىٰ: «لا أُحِبُّ الآفِلِينَ»[١]؛ فإنّ الهويَّ في حظيرةِ الإمكانِ أفولٌ مّا.

و قال آخرون: «بل هذا الموجودُ المحسوسُ معلولٌ.»

ثمّ افترقوا:

[١.] فمنهم مَن زعم أنّ أصلَه و طينتَه غيرُ معلولَين؛ لكن صنيعته معلولةٌ؛ فهؤلاء[٢] قد جعلوا في الوجودِ واجبَين؛ و أنت خبيرٌ باستحالةِ ذلك.

[٢.] و منهم مَن جعل وجوبَ الوجود لضدَّين أو لعدّةِ أشياء و جعل غيرَ ذلك من ذلك؛ و هؤلاء في حكمِ الذين من قبلِهم.

---

١. سورة الأنعام (٦)، آية ٧٦.   ٢. A: و هؤلاء.

أقول:

اختلف الناسُ في الواجب:

[.١] فمنهم مَن قال: إنّ هذا العالَمَ المحسوسَ ـ من الأفلاكِ و الكواكبِ بأشكالِها و هيئاتِها و العناصر بكلّيّاتِها ـ واجبٌ لذاتِه؛ و الممكنَ الحادثَ هو الحركاتُ و التركيباتُ و ما يتبعها.

و ذلك باطلٌ، لِما مرّ [من] أنّ شرطَ الواجبِ أن لا يكونَ منقسماً لا بحسب المعني و لا بحسب النوعِ و لا بحسب الكمّيّةِ؛ فإنّ ما هو موصوفٌ بشيءٍ من تلك ممكنٌ و إليه وقعت الإشارةُ بقولِه تعالىٰ حكايةً عن إبراهيم عليه السلام حين حكم بامتناعِ ربوبيّةِ الكواكبِ لأُفولِها؛ فإنّ السقوطَ عن مرتبةِ الواجب إلىٰ حيّزِ الإمكانِ أُفولٌ مّا.

[.٢] و قال الباقون: «العالَمُ معلولٌ». ثمّ افترق هؤلاء:

ـ فمنهم مَن زعم أنّ مادّتَه و طينتَه واجبةٌ؛

ـ و منهم مَن أباه؛

و القائلون بأنّها واجبة:

[.١] فمنهم مَن ذهب إلىٰ أنّها أجسامٌ صِغارٌ متّفقةٌ بالنوع كذيمقراطيس و أصحابِه؛

[.٢] و منهم مَن زعم أنّها أجسامٌ مختلفةٌ بالنوع كأصحابِ الخليط؛

[.٣] و منهم جماعةٌ زعم بعضُهم أنّه الترابُ؛ و بعضُهم أنّه الماءُ؛ و بعضُهم أنّه الهواءُ؛ و بعضُهم أنّه النارُ؛ و بعضُهم أنّه البخارُ؛ و اتّفق هؤلاء علىٰ أنّ هذه المحسوساتِ حصلتْ من تلك المادّةِ و أثبتوا عليه مغايرةً لها؛ فهؤلاء جعلوا في الوجود واجبَين.

و مَن أبىٰ كونَ الطبيعةِ واجبةً:

[.١] فمنهم مَن جعل وجوبَ الوجود لضدَّين خيّرٍ و شريرٍ؛ فقال المجوسُ: «إنّهما يزدان و أهرمن» و قالت الثنويّةُ: «النورُ و الظلمةُ»؛

[.٢] و منهم مَن جعل وجوبَ الوجودَ لعدّةَ أشياءٍ هم الحرنانيّون؛ لأنّهم قالوا: إنّ البارئَ خمسةٌ: الإله و النفس و الهيولىٰ و الزمان و الفضاء.

و الشيخُ ردّ علىٰ جميعِهم بتذكّرِ البرهانِ علىٰ أنّ واجبَ الوجود واحدٌ.

و الشارحون جعلوا القائلَ الأوّلَ من المشركين و صرّحوا بأنّه قال: «إنّ كلَّ واحدٍ من هذه المحسوساتِ واجبٌ» و لفظُ الشيخ إنّما يدلّ علىٰ خلاف ذلك؛ لأنّه قال: «إنّ هـذا الشيءَ المحسوسَ» و ذكر المشركين بعد ذلك؛ و أيضاً خبطوا في تفصيلِ قولِ المشركين.

قال:

و منهم مَن وافق علىٰ أنّ واجبَ الوجود واحدٌ ثمّ افترقوا:

فقال فريق منهم: «إنّه لم يزل و لا وجود لشيءٍ منه[1] ثـمّ ابـتدأ و أراد وجودَ شيءٍ عنه؛ و لولا هذا لكانتْ أحوال متجدّدة من أصنافٍ شتّىٰ في الماضي لا نهايةَ لها موجودة بالفعل؛ لأنّ كلَّ واحدٍ منها وجد؛ فالكلّ وجد؛ فيكون لِما لا نهايةَ له من أُمورٍ متعاقبةٍ كلّيّةٍ منحصرةٍ في الوجود.

قالوا: و ذلك محالٌ؛ و إن لم تكن كلّيّةً حاصرةً لأجزائِها معاً؛ فإنّها في حكمِ ذلك.

و كيف يمكن أن تكونَ حالٌ من هذه الأحوال توصَف بأنّها لاتكون إلّا بعد ما لا نهايةَ له؛ فتكون موقوفةً علىٰ ما لا نهايةَ له. فينقطع إليها ما لا نهايةَ له، ثمّ كلُّ وقتٍ يتجدّد يزداد عددُ تلك الأحوالِ؛ و كيف يزداد عددُ[2] ما لا نهايةَ له؟! /70A/

أقول:

القائلون بكونِ الواجبِ واحداً افترقوا فرقتَين:

الأولىٰ: القائلون بحدوثِ العالَمِ حدوثاً زمانيّاً و هم المتكلّمون و كـثيرٌ مـن سـاير الملّيين؛

و الثانية: القائلون بأنّ بعضَ ما عدا الواجب حادثٌ زماناً و بعضَه حـادثٌ ذاتاً؛ و هم جمهورُ الحكماء؛

و قالت الفرقةُ الأولىٰ: واجبُ الوجود لم يكن في الأزلِ فاعلاً للعالَمِ ثمّ ابتدأ و أوجد

---

١. E: عنه. ٢. A: ـ عدد.

العالَمَ بإرادتِه؛ و احتجّوا علىٰ ذلك بأنّه لو لم يكن كذلك لزم القولُ بحوادث متعاقبةٍ من أصنافٍ مختلفةٍ من الحركاتِ و ما يتبعها غير متناهيةٍ، كما ذهب إليه الحكماءُ؛ و هو محالٌ لأُمور:

فالأوّل: لزم أن تكونَ أُمورٌ غيرُ متناهيةٍ موجودةً بالفعل؛ لأنّ كلَّ واحدٍ منها وجد بالفعل في الماضي؛ فالكلُّ وجد فيه؛ لأنّ كلَّ جملةٍ وجد كلّ واحدٍ منها في زمانٍ فإنّها تكون موجودةً في ذلك الزمانِ؛ فيكون لِما لا نهايةَ له من أُمورٍ متعاقبةٍ جملة منحصرة الأفراد في الوجود و الانحصارُ في عددٍ يناقض عددَ الباقي.

فإن قلتَ: إنّما ذلك محالٌ ان لو كانتْ أجزاءُ تلك الجملةِ موجودةً معاً.

قلتُ: هي في حكمِ ذلك؛ لأنّ الماضيَ من الزمان قد جمع الكلّ.

الثاني: يلزم امتناعُ وجودِ كلِّ حادثٍ من تلك الحوادثِ المتعاقبةِ، لكونه متوقّفَ الوجود على انقضاءِ ما لا نهايةَ له من الحوادثِ السابقةِ و انقضاءُ ما لا نهايةَ له محالٌ؛ فالموقوفُ عليه أيضاً كذلك.

الثالث: كلُّ وقتٍ متجدّدٍ يزداد عدد ما لايتناهي و ما لايتناهي يمتنع أن يزيدَ أو ينقصَ.

قال:

و من هؤلاء مَن قال: إنّ العالَمَ وجد حين كان أصلح لوجودِه؛

و منهم مَن قال: لايمكن وجودُه إلّا حين وجد؛

و منهم مَن قال: لايتعلّق وجودُه بحينٍ و شيءٍ[1] آخر، بل بالفاعلِ؛ و لايُسأل عن لِمَ.

فهؤلاء هؤلاء.

أقول:

اختلف المتكلّمون في اختصاصِ حدوثِ العالَمِ بوقتٍ معيّنٍ دون سايرِ الأوقات:

---

١. E: بشيء.

[١.] فقال قومٌ: كان اختصاصُه لأمرٍ خارجٍ عن الفاعلِ؛

[٢.] و قال الباقون: لا لأمرٍ خارجٍ.

و الأوّلون:

[١.] منهم مَن قال: «إنّه كان ذلك الوقتُ أصلح لوجودِه؛ فتخصّص به»؛ و هو مذهبُ قدماءِ المعتزلة و قومٍ من متابعيهم؛

[٢.] و منهم مَن قال: «إنّه ما كان قبل ذلك الوقتِ ممكنَ‌الوجود و صار في ذلك الوقتِ ممكناً» و هو قول أبي القاسم البلخي المعروف بـ«الكعبيّ» و مَن تبعه؛

و الفرقة الثانية قالوا: «إنّه ليس لأمرٍ من الوقتِ و غيرِه؛ بل للفاعلِ المختارِ» لاعتقادِهم أنّ فعلَ الواجب غيرُ معلَّلٍ، تمسّكاً بقولِه تعالىٰ: «لا يُسْئَلُ عَمّا يَفْعَل وَ هُمْ يُسْأَلُون»[١]. قالوا: المختارُ جاز أن يرجّحَ أحد مقدورَيه من غيرِ مخصِّص؛ و تمثّلوا في ذلك بعطشانٍ يحضره الماءُ في إنائَين متساويَين بالنسبة إليه من جميع الوجوه؛ فاختيارُ أحدِهما ضرورة؛ و بالهاربِ إذا وصل إلىٰ طريقَين متساويَين؛ و هم الأشعريّ و أصحابُه و أكثر المتأخّرين.

قوله: «فهؤلاء هؤلاء» أي الذين ذهبوا إلىٰ أنّ الواجبَ واحدٌ و أنّ العالَمَ حادثٌ فهم هؤلاء.

قال:

و بإزاءِ هؤلاء قومٌ من القائلين بوحدانيّةِ الأوّلِ يقولون: إنّ واجبَ‌الوجود بذاته واجبُ‌الوجود في جميعِ صفاتِه و أحوالِه الأوّليّةِ له؛ و إنّه لن‌تتميّز في العدمِ الصريحِ حالٌ أولىٰ به فيها أن لايوجد شيئاً أو بالأشياء أن لاتوجد عنه أصلاً؛ و حالٌ بخلافها.

و لايجوز أن تسنحَ إرادةٌ متجدّدةٌ إلّا لداعٍ و لا أن تسنحَ جزافاً؛ و كذلك لايجوز أن تسنحَ طبيعةٌ أو غيرُ ذلك بلا تجدّدِ حالٍ؛ و كيف تسنح إرادةٌ لحالٍ تجدّدتْ و حالُ ما لم‌يتجدّد كحالِ ما يمهّد له التجدّدُ فيتجدّد؛ و إذا

---

١. سورة الأنبياء (٢١)، آية ٢٣.

لم يكن تجدّدٌ كانتْ حالٌ ما لم يتجدّد له شيءٌ حالاً واحدةً مستمرّةً علىٰ نهجٍ واحدٍ.

أقول:

لمّا فرغ عن بيانِ مذاهب المتكلّمين شرع في بيانِ مذاهب الحكماء الذين وافقوا المتكلّمين في وحدانيّةِ الواجب و خالفوهم في حدوثِ العالَمِ.

و تقريرُه أن يُقالَ: تجدّدُ أمرٍ قبلَ حدوثِ العالَمِ محالٌ؛ و متىٰ كان كذلك كان حدوثُ العالَمِ مُحالاً.

أمّا الصغرىٰ: فلأنّ التجدّدَ إمّا من جهةِ الواجبِ أو من جهةِ العالَمِ؛ و لا سبيلَ إلىٰ شيءٍ منهما؛ و ذلك لأنّ الواجبَ واجبٌ من جميعِ صفاتِه و أحوالِه الأوّليةِ، أي التي لا يتوقّف تحقّقُها علىٰ شيءٍ غير ذاته، ككونِه تعالىٰ قادراً و فاعلاً و عالِماً و إلّا احتاج الواجبُ في كمالِه إلىٰ غيرِه؛ فيكون ناقصاً بذاته.

و احترز بها عن الأحوالِ الثانيةِ، أي المتوقّفة، ككونِه تعالىٰ قبلاً و بعداً و أوّلاً و آخراً؛ فإنّ أمثالَ ذلك ليستْ واجبةً له؛ و إذا كانت الصفاتُ الحقيقيّةُ و الأحوالُ الأوّليةُ واجبةً له يمتنع التغيّرُ في شيءٍ منها؛ و التجدّدُ بحسب الأحوالِ الثانيةِ لا يمكن قبلَ حدوثِ العالَمِ؛ لأنّ ما قبل حدوثِ العالَمِ يكون عدماً محضاً و نفياً صرفاً؛ فلا تكون فيه حالٌ تكون الأولىٰ بالواجب أن يوجد فيها شيئاً و حالٌ بخلافها، أي تكون أولىٰ بالواجب أن لا يوجد فيها شيئاً أو تكون الأولىٰ بالأشياء في تلك الحالِ أن لا توجد عن الواجب أصلاً بأن كانتْ ممتنعةً أو ما كانتْ تلك الحالُ أصلح لوجودِها و حالٌ بخلافِها، أي تصير ممكنةً أو كانتْ أصلح كما ذهب إليه المتكلّمون؛

و كذلك لا يجوز أن تسنحَ إرادةٌ متجدّدةٌ كما زعم بعضُ المعتزلة؛ لأنّها إمّا أن تكونَ لداعٍ من استحقاقٍ أو اختصاصٍ أو لا لداعٍ و هو الجزافُ و هو لا يليق بالحكيمِ القادرِ؛

و كذلك لا يجوز أن تسنحَ طبيعةٌ؛ و لعلّ هذا اشارةٌ إلىٰ مذهب مَن زعم ـ [من] الاشاعرة ـ أنّ إرادتَه تعالىٰ قديمةٌ لكنّها تتعلّق بالإيجادِ في ما لا يزال؛ لأنّ طبعَها اقتضىٰ ذلك؛ و لا تتغيّر طبيعتُه، كما زعم أكثرُ الأشاعرة أنّها تتعلّق من غير أن يقتضيَ طبعها.

و لا يُسأل عن لِمَّ؛ لأنّ جميعَ ذلك مسبوقٌ بتجدّدِ حالٍ؛ و ذلك محالٌ قبلَ حدوثِ العالَمِ؛ لأنّ الكلامَ في حالٍ ما يتجدّد كالكلام في الأمر المتجدّد الذي كلامُنا فيه؛ لأنّه أيضاً يحتاج إلىٰ تجدّدٍ آخر و تسلسل إمّا دفعةً و هو محالٌ /70B/ أو على التسابق؛ و يلزم حوادث لا إلىٰ أوّل و يبطل قولهم؛ فثبت أنّ تجدّداً قبلَ حدوثِ العالَمِ محالٌ.

و أمّا الكبرىٰ: فظاهرةٌ؛ لأنّه متىٰ لم يتجدّد أمرٌ لكانتْ حالُ ما لم يتجدّد فيه شيءٌ حالاً واحدةً مستمرّةً علىٰ نهجٍ واحدٍ؛ فلو حدث فيه شيءٌ يلزم الترجّحُ بلا مرجِّحٍ و هو محالٌ.

«الجزاف» معرَّبٌ معناه أخذُ مقدارٍ من غيرِ تقديرٍ؛ و قد يُطلق عرفاً على الفعلِ الذي تتعلّق الإرادةُ به للشعورِ به فقط من غير اختصاصٍ؛ و هو باعتبارِ الاختصاص، كما أنّ «العبث» باعتبارِ الغاية.

قال:

سواء[1] جعلت التجدّد لأمرٍ تيسّر أو لأمرٍ زال مثلاً كحُسنٍ من الفعل وقتاً مّا تيسّر أو معيّن أو غير ذلك ممّا عُدّ؛ أو كقُبحٍ كأن يكونَ له لو كان و قد زال أو عائق أو غير ذلك كان فزال.

أقول:

هذا جوابُ سؤالٍ.

و هو أن يُقالَ: لِمَ لا يجوز أن يكونَ التجدّدُ بزوالِ أمرٍ لا لحصولِ أمرٍ؛ و العدميُّ لا يحتاج إلىٰ شيءٍ حتّىٰ يلزمَ ما ذكرتم من التسلسل؟

فأجاب بأنّ التجدّدَ ـ سواء كان بعدميّ أو وجوديّ ـ فإنّه يحتاج إلىٰ أمرٍ آخر، لِما مرّ في هذا النمط [من] أنّ عدمَ المعلولِ متعلّقٌ بعدمِ العلّةِ.

ثمّ تعرّض بمذاهبهم في ذلك؛ فقال: سواء جعلت التّجدد لأمرٍ تيسّر كما يصير الفعلُ حَسَناً في وقتٍ مّا أو وقتٍ معيّنٍ كما ذهب بعضُهم أو يصير ممكناً كما ظنّ قومٌ أو لأمرٍ زال كما يكون الفعلُ قبيحاً ثمّ يزول ذلك أو تكون الأزليّةُ مانعةً كما ذهب [إليه] بعضُهم أو كان

---

١. A: و سواء.

ممتنعاً ثمّ زال امتناعُه كما زعم آخرون.

و لقائلٍ أن يقول: لِمَ لايجوز أن تتعلّق إرادتُه القديمةُ بإيجادِ العالَمِ عند انتهاءِ زمانٍ مقدّرٍ في علمِ اللّه تعالىٰ؟

قال:

قالوا: فإن كان الداعيُ إلىٰ تعطيلِ واجبِ‌الوجود عن إفاضةِ الخيرِ و الجودِ هو كونُ المعلولِ مسبوقَ العدم لامحالةَ؛ فهذا الداعيُ ضعيفٌ قد انكشف لِذوي[1] الإنصاف ضعفُه.

علىٰ أنّه قائمٌ في كلِّ حالٍ [و] ليس في حالٍ أولىٰ بإيجابِ السبقِ منه[2] في حالٍ؛ و أمّا كونُ المعلول ممكنَ‌الوجود في نفسه واجبَ‌الوجود بغيرِه فليس يناقض كونَه دائمَ‌الوجود بغيرِه كما نبهّتُ عليه.

أقول:

أراد بيانَ ضعفِ حُجج المتكلّمين علىٰ حدوثِ العالَمِ.

منها: ما قالوا [من] أنّ حاجةَ الأثر إلى المؤثِّر هي الحدوثُ؛ لأنّ القديمَ لايكون أثراً لشيءٍ؛ فأثرُ الشيء لابدّ و أن يكونَ حادثاً و العالَمُ أثرُ الباقي؛ فيكون حادثاً؛

فقال: إنّ الداعي لهم إلى القولِ بالحدوثِ مع استعمالِه علىٰ التزامِ أمرٍ شنيعٍ و هو تعطيلُ الواجب؛ لابدّ في ما لم يزل عن إفاضةِ الخير و الجود إن كان هو وجوبُ كونِ الفعلِ مسبوقاً بالعدم؛ فهذا الداعيُ ضعيفٌ؛ لأنّه قد ثبت ـ في ما مرّ ـ أنّ علّةَ الحاجة هي الإمكانُ لا الحدوث.

و أيضاً سبقُ العدمِ حاصلٌ في كلِّ حالٍ؛ فإنّ العالَمَ لو وجد قبل أن وجد بسنةٍ أو ألفِ سنةٍ أو أقلّ أو أكثر لم‌يصر بذلك غيرَ مسبوق العدم؛ فاختصاصُه بوقتٍ دون وقتٍ ترجيحٌ بلا مرجِّحٍ، لِما بيّنّا من عدم التجدّدِ في العدم الصريح؛ و ما قالوا [من] «أنّ أثرَ الشيء لايكون قديماً» قد علمتَ فسادَه في أوّلِ النمط.

---

۱. A: لذي.　　۲. A: ـ منه.

قال:

و أمّا «كونُ غيرِ المتناهي كلاً موجوداً لكونِ[1] كلٍّ واحدٍ وقتاً مّا موجوداً» فهو توهّمٌ خطأٌ.

فليس إذا صحّ علىٰ كلِّ واحدٍ حكمٌ صحّ علىٰ كلٍّ محصّلٍ و إلّا لكـان يصحّ أن يُقالَ: الكلُّ من غيرالمتناهي يمكن أن يدخلَ في الوجودِ؛ لأنّ كلَّ واحدٍ يمكن أن يدخلَ في الوجود؛[2] فيُحمل الإمكانُ على الكلِّ كما يُحمل[3] على كلِّ واحدٍ.

أقول:

هذا جوابٌ عن الوجهِ الأوّلِ الذي تمسّك به المتكلّمون.

و هو أنّه لو كان العالَمُ قديماً لكانتْ أُمورٌ غيرُمتناهيةٍ موجودةً جملةً لكونِ كلِّ واحدٍ منها موجوداً؛ فقال: كونُ أُمورٍ غيرِمتناهيةٍ موجودةً جملةً مـنحصرةً لكـونِ كـلِّ واحـدٍ موجوداً وقتاً مّا أمرٌ وهميٌّ؛ إذ لا يجب أن يصحَّ حكمُ كلِّ واحدٍ على الكلّ جملةً و إلّا لصحَّ أن يُقالَ: «الكلُّ من غيرالمتناهي يمكن أن يدخلَ في الوجود؛ لأنّ كلَّ واحدٍ مـمكنٌ أن يدخلَ في الوجود» و هم يـصرّحون بـامتناعِه؛ فـإنّهم يـقولون: مـقدوراتُ اللّـهِ تـعالىٰ غيرُ متناهيةٍ و لايمكن أن يدخلَ كلُّها في الوجود بحيث لايبقي له مقدورٌ يخرجـه إلى الوجود؛ و أمّا كونُ الماضي جامعاً؛ فلايصير غيرالمتناهي و إنّما يصير كون الجامع زماناً له أوّلٌ.

قال:

قالوا: و لميزل غيرُالمتناهي من الأحوال التي يذكرونها معدوماً إلّا شيئاً بعد شيءٍ؛ و غيرُالمتناهي المعدوم قد يكون فيه أكثر و أقلّ؛ و لايثلم ذلك كونها غيرَمتناهيةٍ في العدم.

---

١. A: ككون.

٢. A: ـ لأنّ كلّ واحدٍ يمكن أن يدخل في الوجود.

٣. A: ـ يحمل.

أقول:

هذا جوابٌ عن الوجه الثالث.

و هو أن يزدادَ تلك الأُمورُ و غيرُالمتناهي لايقبل الزيادةَ و النقصانَ؛

فقال: لانسلّم أنّ الأُمورِ الغيرالمتناهية التي ليس في الوجودِ منها إلّا واحدٌ بعد واحدٍ لايقبل الزيادةَ و النقصانَ؛ إذ غيرُالمتناهي المعدوم قد يكون فيه أكثر و أقلّ؛ و لايضرّ ذلك [في]كونه غيرَمتناهٍ؛ فإنّ الأعدادَ التي لا نهايةَ لها من الواحد أكثر من الأعدادِ التي لا نهاية لها من الاثنين و هي أكثر من الثلاثة و علىٰ هذا؛ و كذا معلوماتُ اللّه تعالىٰ زائدةٌ علىٰ مقدوراتِه مع كونِهما غيرَمتناهيين عندهم.

قال:

و أمّا توقّفُ الواحدِ منها علىٰ أن يوجدَ قبلَه ما لا نهايةَ له أو احتياجُ شيءٍ منها إلىٰ أن ينقطعَ إليه ما[1] لا نهايةَ له؛ فهو قولٌ كاذبٌ؛ فإنّ معنى قولِنا «توقّف كذا[2] علىٰ كذا» هو أنّ الشيئَين وصفا معاً بالعدم؛ /71A/ و الثاني لميكن يصحّ وجودُه إلّا بعدَ وجودِ المعدوم الأوّل؛ و كذلك الاحتياج.

ثمّ لميكن البتّة و لا في وقتٍ من الأوقات يصحّ أن يُقالَ: إنّ الأخير[3] كان متوقّفاً علىٰ وجودِ ما لا نهايةَ له أو محتاجاً إلىٰ أن يقطعَ إليه ما لا نهايةَ له، بل أيّ وقتٍ فرضت وجدت بينه و بين كونِ الأخيرِ أشياء متناهية؛ ففي جميع الأوقات هذه صفتُه لاسيّما و الجميع عندكم و كلٌّ واحد واحد؛ فإن عنيتُم بهذا التوقّفِ أنّ هذا لميوجد إلّا بعد وجودِ أشياء كلّ واحدٍ منها في وقتٍ آخر لايمكن أن يحصى عددُها؛ و ذلك محالٌ. فهذا هو نفسُ المتنازع فيه أنّه ممكنٌ أو غيرُممكنٍ؛ فكيف يكون مقدّمةً في إبطالِ نفسِه؟! أ بأن يغيّر لفظها تغيّراً لايتغيّر به المعنى؟!

---

١. A: معًا. ٢. A: كذا توقّف. ٣. E: الآخر.

أقول:

هذا جوابُ الوجه الثاني.

و هو أنّه لو كانتْ تلك الأمورُ غيرَ متناهيةٍ لتوقّف كلُّ واحدٍ منها على انقضاءِ ما لا نهايةَ له أو يحتاج إلىٰ أن ينقطعَ إليه ما لا نهايةَ له.

فقال: هذا قولٌ كاذبٌ؛ لأنّ معني قولِنا «توقّف الحادث اليوميّ على انقضاءِ ما لا نهايةَ له أو احتاج إلى انقطاعِه إليه» أنّه قد كان في ما مضىٰ وقتٌ لم يوجد هذا الحادثُ فيه و لا شيءَ من الحوادث و كان وجودُ هذا الحادثِ غيرَ صحيح إلّا بعد انقضاءِ ما لا نهايةَ له لكن لا يوجد وقتٌ من الأوقات يصدق فيه هذا المعنى؛ لأنّ أيَّ وقتٍ فُرض يكون بينه و بين هذا الحادثِ أشياءُ متناهيةٌ؛ ففي جميعِ الأوقاتِ هذا حكمُه لاسيّما أنّ حكمَ الجميعِ و حكمَ كلِّ واحدٍ عندكم واحدٌ؛ فلايصدق في شيءٍ من الأوقات أنّه موقوفٌ على انقضاءِ ما لا نهايةَ له؛ و إن عنيتُم بـ«التوقّف» أمراً غير ما ذكرنا[ه] من تفسيرِ التوقّف و هو أنّ هذا لم يجد إلّا بعد وجودِ أشياءٍ غيرِ متناهيةٍ كلّ واحدٍ منها في وقتٍ آخر؛ و ذلك محالٌ؛ فهذا عينُ النزاع هيٰهنا؛ فكيف يجعل مقدّمةً في إبطالِ نفسِه؟!

قوله: «أ بأن» أي أ بأن يغيّر لفظها تغيّراً لا يتغيّر به المعني يصير مقدّمة؟!

قال:

قالوا: فيجب من اعتبارِ ما نبّهنا عليه أن يكون الصانعُ الواجبُ الوجود غيرَ مختلفِ النسب إلى الأوقات و الأشياء الكائنة عنه كوناً أوّليّاً؛ و ما يلزم ذلك الاعتبار[1] لزوماً ذاتيّاً إلّا ما يلزم من اختلافاتٍ يلزم عنها[2]؛ فيتبعها التغيّر.

فهذه هي المذاهبُ و إليك الاختيارُ بعقلِك دون هواك بعد أن يجعل واجبالوجود واحداً.

أقول:

لمّا فرغ عن الحجج و الأجوبة ذكر ما هو حاصلُ مذهب الحكماء.

---

١. A: ـ الاعتبار. ٢. في بعض نسخ الاشارات: عندها.

و هو أنّه لزم من اعتبارِ ما ذكر [من] أنّ الواجبَ واجبٌ في جميعِ صفاتِه و أحوالِه الأوّليّةِ أن يكونَ الواجبُ غيرَ مختلف النسب إلى الأوقات و إلىٰ ما يفيض عنه فيضاً بلا وسطٍ كالعقل الأوّل و إلىٰ ما يلزم الاعتبار المذكور لزوماً ذاتيّاً سواء كان بوسطٍ أو لا كالعقولِ و النفوسِ و الأفلاكِ و ما يلزمها؛ يعني ما يقتضي يكون بالنسبة إلىٰ جميع الأوقات واحداً غيرَ مختلفٍ و إلّا لَما كان واجباً من جميع جهاتِه إلّا ما يلزم من اختلافاتٍ يلزم من الأوقات و الأشياء اللازمة و هي الحركات اللازمة و الأوضاع الكائنة للأجرام الفلكيّة و الاتّصالات الكوكبيّة؛ فيتبعه التغيّر؛ يعني الحوادث اليوميّة.

فقال: «فهذه هي المذاهب و إليك الاختيارُ» يعني لمّا عرفتَ المذاهبَ فعليك أن تعتبرَ بعقلِك دون هواك و أن تختارَ ما يشهد به عقلُك بعد أن تجعلَ واجبَ الوجود واحداً؛ لأنّ ذلك ممّا لا يُرخَّص التساهلُ فيه دون القِدَم و الحدوث؛ فإنّ ذلك سهلٌ بالقياس إلى النزاع في وحدة الواجب؛ و اللّه أعلم.

قال:

النَّمَط السادس
في الغايات و مباديها و في الترتيب

أقول:

غايةُ الشيء هي ما لأجْلِه وجودُ الشيء؛
و مبدأُ الشيء ما منه الشيءُ الذي سواء كان علّةً فاعليّةً أو قابليّةً؛
و أراد بـ«الترتيب» الوجودَ النازلَ من المبدأ الأوّل إلى المرتبة الأخيرة.
و فيه مسائل.

<المسئلة الأولىٰ >
<في أنّ كلّ فاعلٍ بالقصد و الإرادة هو مستكملٌ بفعله >

و هذه جاز أن تكونَ تكلمةً لِما تقدّم في قِدَمِ العالَمِ؛ لأنّه استدلّ علىٰ قِدَمِ العالَمِ بكونه تعالىٰ متساوي النسبة إلى الأشياء و الأوقات؛ و إنّما يتمّ ذلك ان لو لم يكن فاعلاً بالقصدِ و الإرادةِ؛ فأراد نفيَ ذلك ليتمَّ الاستدلالُ؛ و هي أيضاً مقدّمةٌ لِما يأتي؛ لأنّه يريد أن يبيّنَ أنّ اللّهَ تعالىٰ لايفعل بالقصد و الإرادة و أنّ حركاتِ الأفلاك شوقيّةٌ شهيّةٌ بالعقولِ؛ و ذلك إنّما يتمّ ان لو لم يكن للعنايةِ بالسافلات؛ لأنّ العاليَ لايكون مستكملاً بالسافلِ.

قال:

تنبيهٌ

[في تعريف معنى الغنيّ]

أ تعرف ما الغنيّ؟

الغنيُّ التامُّ هو الذي يكون غيرَ متعلّقٍ بشيءٍ خارجٍ عنه في أُمورٍ ثلاثةٍ:

[۱.] في ذاته؛

[۲.] و في هيئاتٍ متمكّنةٍ من ذاتِه؛

[۳.] و في هيئةٍ كماليّةٍ إضافيّةٍ لذاتِه.

فمَن احتاج إلىٰ شيءٍ آخر خارجٍ عنه حتّىٰ يتمَّ له ذاته أو حال متمكّنة من ذاتِه مثل شكلٍ أو حُسنٍ أو غيرِ ذلك، أو حال لها إضافةٌ مّا كـعلمٍ أو عالميّةٍ أو قدرةٍ أو قادريّةٍ؛ فهو فقيرٌ محتاجٌ إلىٰ كسبٍ.

أقول:

صفاتُ الشيء إمّا متمكّنةٌ من ذاتِه؛ أي غيرإضافيّة أو إضافيّة؛ و المتمكّنةُ إمّا من شأنِها أن تعرضَ لها نسبةٌ إلىٰ غيره أو لا؛ فهذه ثلاثةُ أصنافٍ:

الأوّل: المتمكّنةُ التي ليس من شأنِها أن تعرضَ لها نسبةٌ /71B/ كالشكلِ و اللـونِ و الجنسِ.

الثاني: المتمكّنةُ التي من شأنِها ذلك كالعلمِ و القدرةِ و العالميّةِ و القادريّةِ؛ فإنّها صفاتٌ متمكّنةٌ من شأنِها عروضُ الإضافة إلى المقدورِ و المعلومِ.

الثالث: الإضافيّاتُ كالمبدئيّةِ و الأوّليّةِ و المعيّةِ.

و إذا عُرف ذلك فالمعنى التامّ هو الذي لايتعلّق بغيرِه في ثلاثةِ أشياءٍ في ذاتِه و في الصنف الأوّل و الثاني؛ لأنّه لو تعلّق في شيءٍ من هذه الثلاثة بغيرِه فهو فقيرٌ محتاجٌ في استكمالِه إلىٰ كسبٍ؛ و أمّا التعلّقُ في الصنف الثالث فـلايوجب الفـقرَ؛ لأنّـها بـذواتِـها متعلّقةُ الوجود بالغير.

و لقائلٍ أن يقولَ: فحينئذٍ احتاج في كمالاتِه ـ و إن كانتْ إضافيّةً كالمبدئيّة و الأوّليّة ـ إلى الغير؛ و كونُها متعلّقةَ الوجود بالغير لايصلح عذراً، بل هو عينُ الاعترافِ بالفقرِ؛ و يلزم

أن لايكون المعني التامّ في الوجود؛ و لا خلاصَ عن هذا إلاّ بالاعترافِ بأنّ الإضافيّات اعتباريّاتٌ لكنّ هذا مخالفٌ لمذهبِ الفلاسفةِ و الشيخِ.

قال:

تنبيهٌ
[في أنّ تعليلَ أفعال اللّه بالحُسن يقتضي إسنادَ النقصِ إليه]

إعلمْ أنّ الشيءَ الذي إنّما يحسن به أن يكونَ عنه شيءٌ آخر و يكون ذلك أولىٰ و أليق [١] من أن لايكون؛ فإنّه إذا لميكن عنه ذلك لميكن ما هو أولىٰ و أحسن به مطلقاً؛ و أيضاً لميكن ما هو الأولىٰ و الأحسنُ به مضافاً؛ فـهو مسلوبُ كمالٍ مّا يفتقر فيه إلىٰ كسبٍ.

أقول:

الشيءُ الذي يحسن به أن يصدرَ عنه شيءٌ آخر و يكون الصدورُ أولىٰ و أليق به من أن لايصدر؛ فإن صدر كان ما هو أحسن به في نفسِه حاصلاً أو كان ما هو أولىٰ و أحسن به من أن لايكون أيضاً حاصلاً؛ و هما معنيان له أحدُهما مطلقٌ و الآخر كمالٌ إضافيٌّ؛ و إن لم يصدرْ لم يكنْ ما هو أحسن به حاصلاً و لا ما هو أحسن و أولىٰ به من شيءٍ آخر؛ و ذلك الشيءُ قد يستفيدهما بفعلِه و فعلُه غيرُه.

فإذن هو في ذاته مسلوبُ كمالٍ يفتقر فيه إلىٰ غيرِه؛ و بهذا نبّه علىٰ أنّه لايـجوز أن يُقالَ: «إنّ اللّه تعالىٰ خلق الخلقَ؛ لأنّ إيصالَ النفعِ إلى الغير حَسَنٌ في نفسِه و فعلَه أولىٰ من تركِه»، كما قال قومٌ من المتكلّمين؛ لأنّ هذا يوجب إسنادَ النقصانِ إليه تعالىٰ.

و فيه نظرٌ؛ لأنّ صدورَ شيءٍ آخر عنه صفةٌ إضافيّةٌ و جاز توقّفُ الإضافات على الغير، كما مرّ لاسيّما أن يكونَ ذلك الغيرُ فعلَه.

قال:

تنبيهٌ
[في نفي الغاية عن فعل العلل العالية]

---

١. A: أليق و أولىٰ.

فما أقبح ما يُقال: من أنّ الأُمورَ العاليةَ تحاول أن تفعل شيئاً لما [١] تحتها؛ لأنّ ذلك أحسن بها؛ و لتكونَ فعّالةٍ للجميل؛ فإنّ ذلك من المحاسن و الأُمور اللائقة بالأشياء الشريفة؛ و أنّ الأوّلَ الحقَّ يفعل شيئاً لأجلِ شيءٍ؛ و أنّ لفعلِه لِمّيّةً.

أقول:

هذا الفصلُ كالنتيجةِ للفصل السابق؛ و فيه نفيُ الغايةِ عن فعلِ العلل العالية بالنسبة إلى السافلات و عن فعلِ الواجبِ مطلقاً؛ لأنّها يوجب افتقارَه في كمالِه إلى الغير، كما مرّ في الفصل السابق.

و قد عرفتَ ما فيه مع أنّه خطابيٌّ.

قال:

تذنيبٌ
[في معنى الملك الحقيقيّ]

أ تعرف ما المَلِكُ الحقُّ؟

المَلِكُ الحقُّ هو الغنيُّ الحقُّ مطلقاً؛ و لايستغني عنه شيءٌ في شيءٍ؛ و له ذاتُ كلِّ شيءٍ؛ لأنّ كلَّ شيءٍ [٢] منه أو ممّا منه ذاته؛ فكلُّ شيءٍ غيرُه فهو له [٣] مملوكٌ؛ و ليس له إلىٰ شيءٍ فقرٌ.

أقول:

أراد تعريفَ المَلِك الحقيقيّ و اعتبر فيه ثلاثةَ أشياءٍ:

أحدها: كونُه غنيّاً مطلقاً؛ و هو سلبيٌّ؛

الثاني: افتقارُ كلِّ شيءٍ في ذاتِه و صفاتِه إليه؛ و هو إضافيٌّ؛

الثالث: كونُ ذاتِ كلِّ شيءٍ ملكاً له؛ لأنّ ذاتَ كلِّ شيءٍ حصل منه أو ممّا حصل منه؛ و هو أيضاً إضافيٌّ.

---

١. A، E: مما. ٢. A: ـ كلّ شيء. ٣. A: ـ له.

قال:

تنبيهٌ

[في تعريف الجود]

أ تعرف ما الجود؟

الجودُ هو إفادةُ ما ينبغي لا لعوضٍ.

فلعلّ مَن يَهَبُ الشيءَ[1] لِمَن لاينبغي له ليس بجوادٍ.

فلعلّ[2] مَن يَهَبُ ليستعيض معاملٌ فليس[3] بجوادٍ.

و ليس العِوضُ كلُّه عيناً، بل و غيرُه حتّى الثناء و المدح، و التخلّص عن[4] المذمّة، و التوّصل إلىٰ أن يكونَ على الأحسن أو علىٰ ما ينبغي. فمَن جاد ليشرفَ أو ليحمدَ أو ليحسنَ به ما يفعل فهو مستعيضٌ غيرُ جوادٍ.

فالجوادُ الحقُّ هو الذي تفيض منه الفوائدُ لا لشوقٍ منه و طلبٍ قصديٍّ لشيءٍ يعود إليه.

و اعلمْ أنّ الذي يفعل شيئاً لو لم‌يفعله قَبُحَ به أو لم‌يحسن منه فهو بما يفيده من فعلِه متخلّصٌ.

أقول:

أراد تعريفَ الجودِ و اعتبر فيه ثلاثةَ أشياءٍ:

[.١] معني الإفادة؛

[.٢] و كون ما يفيد مطلق ما للمستفيد؛

[.٣] و أن لا يكون لعوضٍ.

و باقي الكلام بيانُ العوض.

قوله: «متخلّص» أي متخلّص عن المذمّة.

و الأولىٰ أن يُقالَ في تعريفِ الجودِ: «هو إفادةُ ما ينبغي بالقصدِ لا لعوضٍ»؛ لأنّه إذا

---

١. E: يهب السكّين. ٢. E: و لعلّ. ٣. A: و ليس.
٤. E: من.

سقطَ حائطٌ و ظهر تحته كنزٌ يستفيد به الغيرُ يصدق «أنّه إفادةُ ما ينبغي لا لعوضٍ» و لايُقال: «إنّ ذلك جودٌ» و «الحائط أو سقوطه جوادٌ»؛ و كذا إذا أفاد النارُ تسخّنَ العضوِ المحتاج إليه و كذا في غيرِ ذلك.

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ أنّ المَلِك الحقّ لا غرضَ له في أفعاله مطلقاً]

و العالي لايكون طالباً أمراً لأجلِ السافل حتّىٰ يكونَ ذلك جارياً منه مَجرى الغرضِ؛ فإنّ ما هو غرضٌ لقد يتميّز عند الاختيار من نقيضِه و يكون عند المختار أنّه أولىٰ و أوجب حتّىٰ أنّه لو صحّ أن يُقالَ فيه: «إنّه أولىٰ في نفسِه و أحسن» ثمّ لميكن عند الفاعلِ أنّ طلبَه و إرادتَه أولىٰ به و أحسن لميكن غرضاً.

فإذن الجوادُ و المَلِكُ /72A/ الحقُّ لا غرضَ له؛ و العالي لا غرضَ له في السافلِ.

أقول:

القائلون بأنّ اللّهَ تعالىٰ إنّما يفعل لغرضٍ ذهبوا إلىٰ أنّه إنّما يفعل لغرضٍ يعود إلىٰ غيرِه لا إليه تعالىٰ؛ فلايلزم كونُه مستكملاً.

فردّ الشيخُ عليهم بأنّ مَن يفعل لغرضٍ ـ سواء كانت الفائدةُ عائدةً إليه أو إلىٰ غيرِه ـ فلابدّ و أن يكونَ ذلك الفعلُ متميّزاً عن نقيضِه عند الاختيار و يكون عند المختار أولىٰ و أحسن؛ لأنّ الفعلَ الحَسَنَ في نفسِه إن لميكن أحسن بالفاعل لميمكن أن يكونَ غرضاً له و إذا كان أولىٰ و أحسن به يكون مستكملاً به، كما مرّ؛ و حينئذٍ لايكون للّهِ تعالىٰ غرضٌ و لا للعللِ العاليةِ بالنسبة إلى السافلات.

و قدعرفتَ أنّ إيصالَ النفع و ما يجري ذلك المَجرى إضافيٌّ؛ و ذلك لايوجب الاستكمالَ؛ و لإن سُلّم امتناعُه في الواجب لكن كيف يتمّ ذلك في العلل؟!

و إنّما قال: لا غرضَ له في السافلِ و جاز له الغرضُ بالنسبة إلىٰ ما هو أعلىٰ منه كالنفوسِ الفلكيّةِ المستفيدةِ للكمالِ ممّا فوقها؛ و الغرضُ هو غايةُ فعلِ المختارِ؛ فهو أخصّ من الغاية؛ لأنّها يكون لفعلِ المختارِ و لغيرِه.

قال:

تنبيهٌ

[في أنّ البارئ و العقول الكاملة لايباشر التحريك في الإبداع]

كلُّ دائمٍ حركةً بإرادةٍ فهو متوقّعٌ أحدَ الأغراض المذكورة الراجعة إليه حتّىٰ كونه متفضّلاً أو مستحقّاً للمدح؛ فما جلَّ عن ذلك ففعلُه أجلّ من الحركةِ و الإرادةِ.

أقول:

معناه «أنّ كلَّ متحرّكٍ ذيإرادةٍ فهو مستكملٌ» و ينعكس بعكسِ النقيض إلىٰ «أنّ ما لايحتاج إلى الاستكمالِ فليس بمتحرّكٍ ذيإرادةٍ» و المقصود أنّ اللّٰه تعالىٰ لمّا ثبت أنّه غنيٌّ مطلقٌ يلزم أن لايباشر في فعلِه التحريك وإلّا لكان مستكملاً بخلاف النفوسِ المحرِّكةِ للأفلاك بالإرادة؛ فإنّها مستكملةٌ بحركاتِها.

قال:

وهمٌ و تنبيهٌ

[في أنّه لا مَدخل لحُسنِ الفعل في أن يختارَه الفاعلُ]

إعلمْ أنّ ما يُقال من أنّ فعلَ الخير واجبٌ حَسَنٌ في نفسِه شيءٌ لا مَدخلَ له في أن يختارَه الغنيُّ إلّا أن يكونَ الإتيانُ بذلك الحَسَنِ ينزّهه و يمجّده و يزكّيه؛ و يكون تركُه ينقص منه و يثلمه؛ و كلّ هذا ضدُّ الغنى.

أقول:

هذا سؤالٌ مع جوابِه.

و تقريرُ السؤال أن يُقالَ: سلّمنا أنّ الفاعلَ لو فعل لغرضٍ يعود إليه أو إلىٰ غيرِه فهو مستكملٌ لكن لِمَ لايجوز أن يفعلَ؛ لأنّ الفعلَ في نفسه واجبٌ حَسَنٌ؛ و ذلك عينُ الكمال؟!

فنبّه علىٰ فسادِه بما مرّ؛ و هو أنّ حُسنَ الفعلِ و وجوبَه في نفسِه شيءٌ لا مَدخلَ له في أن يختارَه الغنيُّ، بل المقتضي للاختيار هو كونُه ممّا ينزّهه عن المَذمّةِ أو يمجدّه و يصيره مستحقّاً للمدحِ؛ و كلّ ذلك ضدٌّ للغنيّ المطلق.

و قد عُرف أنّ صدورَ الفعلِ إضافيٌّ لايوجب الاستكمالَ؛ و إنّما كرّر الشيخُ في هذه الفصولِ مع ذكرِ الفعل الحَسَن و الواجب ذكر التنزّهِ و التمجّدِ و استحقاقِ الثناءِ و الحمدِ و التخلّصِ عن المذمّه؛ لأنّ القائلين بالحُسنِ و القبحِ و الوجوبِ العمليّةِ عرّفوا الحَسَن بأنّه كلُّ فعلٍ يقتضي استحقاقَ مدحٍ أو لا استحقاقَ ذمٍّ؛ فإن اقتضىٰ مع ذلك تركَه استحقاقَ الذمّ فهو واجبٌ وإلّا فلا؛ و القبيحَ بأنّه كلُّ فعلٍ يقتضي استحقاقَ الذمّ.

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ كيفيّة صدور الموجودات الكائنة الفاسدة عن البارئ]

لاتجد إن طلبتَ مخلصاً إلّا أن تقولَ: إنّ تمثّلَ النظامِ الكلّيّ في العلمِ السابقِ مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظامُ علىٰ ترتيبِه في تفاصيلِه معقولاً فيضانُه؛ و هذا[1] هو العناية.

و هذه جملةٌ ستُهدى سبيل تفاصيلِها.

أقول:

لمّا بيّن أنّ الواجبَ لايجوز أن يفعلَ لغرضٍ و بيّن في النمط السابق أنّه لايجوز أن يفعلَ بقصدٍ و إرادةٍ و لا بحسب طبيعةٍ و لا على الجزافِ؛ فأراد أن يبيّنَ أنّ النظامَ المشاهَدَ في الموجودات الكائنة الفاسدة كيف صدر عنه؟

فقال: إنّ عنايتَه بالمخلوقات ـ و هي تمثّلُ النظامِ الكلّيِّ، أي تمثّلُ نظامِ جميعِ

---

۱. و فی بعض نسخ الاشارات: ذلک.

الموجوداتِ من الأزل إلى الأبد في علمِ البارئ السابق علىٰ هذه الموجودات مع الأوقات المترتّبة الغير المتناهية التي يليق أن يقعَ كلُّ موجودٍ منها في واحدٍ من تلك الأوقات ـ اقتضىٰ إفاضةَ ذلك النظامِ علىٰ ذلك الترتيبِ و التفصيلِ؛ و الذاتُ المفيضةُ في جميع الأحوال يعقل ذلك الفيضانَ منها.

و هذه جملةٌ وعد بيانَ تفصيلِها في ما بعد.

و «العناية» بهذا التفسيرِ و هي المُسمّاةُ عند أهل اللغة؛ لأنّها تقديرُ الموجوداتُ على الوجهِ الذي يكون كما يقدِّرُ المهندسُ صورةَ البناءِ مع ترتيبِ أجزائِه في الوجودِ و الوضعِ قبل وجودِه ثمّ يوجِده علىٰ ذلك الصورةِ و الترتيبِ لكنّ هذا العلمَ فعليٌّ، أي يكون المعلومُ تابعاً له؛ و عند أهل اللغة انفعالٌ، أي يكون تابعاً للمعلوم.

و الحاصلُ من هذه الفصول أنّ اللّهَ تعالىٰ لايفعل بالقصدِ و الإرادةِ؛ لأنّ هذا يوجب الاستكمالَ، بل فعلُه إنّما يكون بالعناية؛ إذ لايلزم منها الاستكمالُ؛ لأنّ ذاتَه تعالىٰ تقتضي العلمَ بالنظامِ الكلّيِّ و إفاضةَ ذلك النظامِ؛ و لا خفاءَ [في] أنّ هذه الفصولَ بعد تسليمِها من الخطابيّات.

<المسئلة الثانية>

<في إثبات العقول و أثبتها في هذا النمط بأربعة طرق؛>

<و هذا الفصل مع أربعة فصول بعده يشتمل على الطريق الأوّل>

قال:

تنبيهٌ

[في أنّ محرِّك السماء قوّةٌ نفسانيّةٌ غيرُ عقليّة]

قد تبيّن لك أنّ الحركاتِ السماويّةَ قد تتعلّق بإرادةٍ مّا[1] كلّيّةٍ و بإرادةٍ جزئيّةٍ؛ و تعلم أنّ مبدأَ الإرادةِ الكلّيّةِ المطلقةِ الأولىٰ يجب أن يكونَ ذاتاً

١. E: – ما.

عقليّةً مفارقةً؛ فإن كانتْ مستكملةَ الجوهر بفضيلتِها /72B/ لم يصحبْها فقرٌ. فكانتْ إرادتُه ممّا يشبه العنايةَ المذكورةَ.

و أنت تعلم أنّ المرادَ الكلّيَّ ليس ممّا يتجدّد و يتصرّم على انقطاعٍ أو على اتّصالٍ، بل إمّا أن يكونَ محصّل الطبيعة أو معدومها؛ و الأُمور الدائمة لايجوز أن يُقالَ: «لم يزلْ شيءٌ لها مفقوداً ثمّ حصل»؛ و لايجوز أيضاً أن يُقالَ: «لم يزلْ حاصلاً و هو مطلوبٌ»، بل كلٌّ كمالاتِها حاضرةٌ حقيقةً ليستْ جزئيّةً و لا[1] ظنّيّةً و لا تخيّليّةً[2]؛ و ليستْ نسبُ أمثالِ ما ذكرناه إلى الأجسام السماويّة نسبَ نفوسِنا إلىٰ أجسامِنا في أن يحصلَ منها حيوانٌ واحدٌ، كما عليه حالُنا؛ لأنّ نفسَ[3] الواحد منّا مرتبطةٌ ببدنِه من حيث تتميمِه[4] لتطلبَ مبادئَ الكمالِ منه؛ و لولا هذا لكانا جوهرَين متبائنَين؛ و أمّا نفسُ السماء فهي إمّا صاحبُ إرادةٍ جزئيّةٍ[5] أو صاحبُ إرادةٍ كلّيّةٍ تتعلّقَ[6] بها لينالَ ضرباً من الاستكمال إن كان؛ و فيه سرٌّ.

أقول:

أراد أن يبيّنَ في هذا الفصلِ أنّ محرِّك السماءِ قوّةٌ نفسانيّةٌ ليستْ بعقلٍ.

و تقريرُه: أنّه قد تبيّن في النمط الثالث أنّ الحركاتِ السماويّةَ متعلّقةٌ بإرادتَين كلّيّةٍ و جزئيّةٍ؛ و أنت تعلم أنّ المبدأ الأوّل للإرادةِ الكلّيّةِ المطلقةِ ـ أي الإرادة التي لا تعلّقَ لها بأمرٍ جزئيّ التي تنبعث الإراداتُ الجزئيّةُ عن القُوى الجسمانيّةِ بسببها ـ يجب أن تكونَ ذاتاً عاقلةً مفارقةً؛ لأنّ الأجسامَ و قواها لاتدرك الكلّيّاتِ؛ و تلك الذات إمّا أن تكونَ كاملةَ الجوهر بحصولِ كمالاتِها بالفعل أو لا؛ و الأوّل هو العقلُ و الثاني النفسُ؛ فإن كان عقلاً فلايجوز أن يكونَ محرِّكُ السماء هي؛ لثلاثةِ أوجهٍ:

فالأوّل: العقلُ المحضُ لايصحبه فقرٌ؛ فلايكون فعلُه بالقصدِ و الإرادةِ كما مرّ، بل تكون إرادتُه إرادةً شبيهةً بالعنايةِ المذكورةِ؛ و قد مرّ في آخر النمط الثالث أنّ المحرِّكَ

---

١. E: ـ و لا.
٢. E: تخليّة.
٣. A: النفس.
٤. في بعض نسخ الاشارات: تتمّه.
٥. A: الارادة الجزئية.
٦. E: متعلّق.

السماويَّ يطلب بإرادتِه ما هو أحسن و أولىٰ به.

الثاني: المرادُ الكلّيُّ ليس ممّا يتجدّد و يتصرّم على انقطاعٍ، كالحركةِ المستقيمةِ و لا على اتّصالٍ، كالحركةِ الدوريّةِ، بل يكون شيئاً واحداً إمّا موجود الطبيعة أو معدومها دائماً؛ و العقلُ جوهرٌ كاملٌ متشابهُ الأحوال؛ فلايجوز أن يُقالَ: «لم يكن له شيءٌ في الأزل ثمّ حصل» و إلّا لَما كان متشابهَ الأحوال أو «كان حاصلاً له و هو مع حصوله طالبٌ له»، لامتناعِ طلبِ الحاصل، بل تكون كمالاتُه حاضرةً حقيقةً ليستْ جزئيّةً متغيّرةً و لا ظنّيّةً و لا تخيّليّةً؛ لأنّ الظنَّ و التخيّلَ إنّما يكون بسببِ الغواشي الجسمانيّةِ و هو بريءٌ عنها؛ و المحرِّكُ السماويُّ بخلاف ذلك؛ فإنّه مريدٌ لأُمورٍ جزئيّةٍ تتجدّد و تتصرّم على الاتّصال.

الثالث: الجوهرُ العقليُّ لايكون مرتبطاً بجسمٍ، كنفوسِنا؛ فإنّها مرتبطةٌ بأجسامِنا من حيث هي ناقصةٌ تطلب مبادئَ الكمالِ منها ـ أعني الأُمورَ الكلّيّةَ ـ و بذلك اختصّتْ بها و صارتْ إنساناً واحداً؛ و لولا هذا الارتباط لكانا جوهرَين متبائنَين.

فعُلم أنّ العقلَ ليس محرّكاً للسماء؛ إذ هو ليس صاحبَ إراداتٍ جزئيّةٍ بسببِ حركاتٍ جزئيّةٍ منطبعةٍ في جسمِها علىٰ ما ذهب إليه المشّاؤون أو صاحب إرادةٍ كلّيّةٍ مفارقةٍ قد تعلّقتْ بالسماءِ لينالَ جزءاً من الاستكمال بواسطةِ جرمِ السماءِ من الجوهر العقليّ، كما تنالُ نفوسُنا بواسطةِ أبدانِنا من العقل الفعّال.

قوله: «إن كان» أي إن كان نفسُ السماءِ صاحبَ إرادةٍ كلّيّةٍ.

و إنّما لم يقطع الشيخُ؛ لأنّه متردّدٌ في ذلك و ميله إلىٰ أنّ النفسَ جسمانيّةٌ مدرِكةٌ للجزئيّاتِ و الإرادة الكلّيّة التي تتعلّق بها الحركاتُ السماويّةُ تحيلها إلى العقل؛ و بنىٰ مباحثَ الفصول الآتية علىٰ هذا، كما يجيء.

و السرُّ هو أنّه يجب أن يكونَ صاحبُ الإرادةِ الكلّيّةِ و الجزئيّةِ شيئاً واحداً حتّىٰ يحصلَ الارتباطُ و تتمّ الحركةُ المتّصلةُ.

قال:

إشارةٌ و تنبيهٌ

[في غاية الحركة السماويّة]

و لايمكن أن يُقالَ: إنّ تحريكَها للسماءِ لداعٍ شهوانيّ أو غضبيّ، بل يجب أن يكونَ أشبه بحركاتِنا عن عقلِنا العمليّ؛ و لابدّ و أن يكونَ لمعشوقٍ و مختارٍ إمّا لينالَ ذاته أو حاله أو لينالَ ما يشبههما.

أقول:

أراد أن يشيرَ إلىٰ غاية الحركة السماويّة و هي التشبّهُ بالمبادئ العالية التي هي العقولُ المجرّدةُ؛ و أن ينبّهَ علىٰ وجودِ تلك المبادئ.

و تقريرُه: أنّه قد مرّ أنّ التحريكَ الإراديَّ يكون صادراً إمّا عن تصوّرٍ حسّيٍ أو تصوّرٍ عقليّ.

و الصادرُ عن التصوّرِ الحسّيِّ يكون الداعيُ إليه إمّا جذبَ ملائمٍ أو دفعَ منافرٍ؛ فالتحريكُ الصادرُ عن التصوّرِ الحسّيِّ إمّا لداعٍ شهويٍ أو غضبيّ، كما في الحيوانات.

و أمّا الصادرُ عن التصوّرِ العقليِّ فهو كما يصدر عن نفسِ الإنسان بحسب عقلِه العمليِّ الذي يطلب الكمالَ و الخيرَ.

و تحريكُ السماءِ لايجوز أن يكونَ لداعٍ شهويٍ أو غضبيّ؛ لأنّهما يختصّان بالذي ينفعل و يتغيّر من حالةٍ ملائمةٍ إلىٰ حالةٍ غيرِملائمةٍ ثمّ يرجع إلى الحالةِ الملائمةِ؛ فيلتذّ أو يتعصّب؛ و لأنّ الحركةَ الشهويّةَ و الغضبيّةَ تنتهي عند الوصول إلى المطلوب.

فإذن هذا التحريكُ أشبه بحركاتِها الصادرة عن العقل العمليّ و كلُّ تحريكٍ إراديّ فهو مطلوبٌ مختارٌ و كلُّ مطلوبٍ مختارٍ محبوبٌ؛ و دوامُ الحركة لفرطِ الطلبِ و فرطُ الطلب لفرطِ المحبّةِ و المحبّةُ المفرِطةُ هي العشقُ.

فإذن تحريكُ السماءِ لمعشوقٍ و مختارٍ إمّا لتنالَ ذاتَه أو /73A/ حالاً من أحوالِه أو شيئاً يشبه ذاتَه أو يشبه حالَه؛ لأنّه إن كان لنيلِ ذاتِه أو حالِه فذلك و إلّا لوجب أن يكون لشيءٍ يشبه ذاتَه أو حالَه و إلّا فلا مَدخلَ للمعشوقِ في الغرضِ من الحركةِ؛ و حينئذٍ لاتكون الحركةُ لأجلِه؛ هذا خلفٌ.

قال:

و لو كان للأوّل لوقفَ إذا نال[١] أو طلب المحال؛ و كذلك لو كان لطلبِ نيلِ الشبهِ من حيث يستقرّ؛ فهو لنيلِ شبهٍ[٢] لايستقرّ؛ فلاينال بكمالِه إلّا علىٰ تعاقبٍ يشبّه المنقطعَ بالدائم؛ و ذلك إذا كان المتبدّلُ بالعدد يستبقي نوعُه بالتعاقب.

أقول:

لو كان التحريكُ لنيلِ الذاتِ أو لنيلِ حالةٍ؛ فلايخلو:

[١.] إمّا أن يحصلَ ذلك وقتاً مّا

[٢.] أو لايحصل أبداً.

[١.] فإن حصل وقتاً مّا لزم أن يقفَ؛ و ذلك محالٌ لِما مرّ في النمط السابق [من] أنّ حركةَ الفلك يمتنع أن يقفَ.

[٢.] و إن لم‌يحصل أبداً؛ فالمحرِّك طالبٌ للمحالِ؛ لأنّ حصولَ المعدوم حالةَ العدم محالٌ.

فبقي أنّ التحريكَ إنّما هو لنيلِ شبهٍ؛ و حينئذٍ لايخلو من أن يكونَ:

[١.] لنيلِ شبهٍ مستقرٍّ

[٢.] أو لنيلِ شبهٍ غيرمستقرٍّ؛

و الأوّل باطلٌ و إلّا لزم أحدُ الأمرَين الممتنعَين؛ أعني الوقوفَ عند النيل أو طلبَ المحال.

فبقي أن يكونَ لنيلِ شبهٍ غيرمستقرٍّ؛ فيجب أن لا ينالَ الشبهَ بكمالِه لِما مرّ، بل إنّما يناله علىٰ تعاقبٍ يشبّه المنقطعَ من جزئيّاتِ الحركة بالدائم؛ لأنّ المتبدّلَ بالعدد يستبقي نوعُه بالتعاقب؛ فيكون من حيث الجزئيّاتِ غيرَمستقرٍّ و من حيث النوع دائماً.

قال:

و يكون كلُّ عددٍ يُفرض[٣] لِما هو بالقوّة يكون له خروجٌ بالفعل لامحالةَ و

---

١. فى بعض نسخ الاشارات: نيل.

٢. A: تبت.

٣. A: يفترض.

لنوعِه أو لصنفِه حفظ بالتعاقب؛ فيكون المتشوّقُ متشيّهاً مّا بالأُمورِ التي بالفعل من حيث برائتِها عن القوّةِ راشحاً عنه الخيرُ الفائضُ من حيث [هو] يشبّه بالعالي لا من حيث هو إفاضةٌ على السافل؛ و مبدأُ ذلك في أحوالِ الوضعِ التي هي هيئاتٌ فيّاضةٌ؛ و إنّما يجري ما بالقوّة فيها مَجرى الفعلِ بما يمكن من التعاقب.

أقول:

إذا ثبت أنّ التحريكَ لنيلَ شَبَهٍ غيرمستقرٍ دائم النوع؛ فكلُّ عددٍ يُفرض منه ممّا يكون بالقوّة يكون له خروجٌ إلى الفعل ضرورةً و يكون لنوعِه أو لصنفِه حفظٌ بسببِ التعاقب؛ و إذا كان كذلك فيكون ما إليه التشوّقُ تشبّهاً مّا بالأمور التي بالفعل إلى المـعشوق و هـو العقلُ؛ و ذلك التشبّه من وجهَين:

أحدهما: البرائةُ عن القوّةُ، كبرائةِ العقول عنها؛

الثاني: ترشّحُ الخيرِ منه على السافلاتِ من حيث إنّه يشبه بالعقل؛ لأنّ الخيرَ يفيض عن العقل على النفوس الفلكيّة لا من حيث إنّ مطلوبَه إفاضةُ الخير على السافلاتِ، لِما مرّ [من] أنّ العاليَ لا يفعل لأجلِ السافلِ.

قوله: «راشحاً عنه الخير الفائض» أي حالَ كونِه راشحاً عنه الخيرُ الفائضُ من المعقولِ؛ و فيه استعارةٌ لطيفةٌ؛ لأنّ الخيرَ لا يفيض عن المحرِّك بالذات، بل يفيض عن العقلِ عليه و يرشّح عنه علىٰ ما تحته.

قوله: «و مبدأ ذلك» أي مبدأ البرائةِ عن القوّةِ و الإفاضةِ على السافلات هو في أحوالِ وضعِ السماء التي تلك الأحوالُ هيئاتٌ فيّاضةٌ للخيرِ على السافلات بأن تخرجَ الأوضاع بحركةِ السماءِ من القوّة إلى الفعل شيئاً بعد شيءٍ علىٰ سبيل التـعاقب؛ فـيحصل الشـبهُ بمجموعِ الأمرَين.

و إنّما يجري ما بالقوّة في السماء من الأوضاع مَجرى الفعل بما يمكن من التعاقب؛ و لذلك يحصل التشبيهُ؛ و هذه مبنيّةٌ علىٰ «أنّ اللّهَ تعالىٰ لا يفعل بـالقصدِ و الإرادةِ؛ و أنّ السماءَ يتحرّك بالقصدِ و الإرادةِ؛ و العالي لا يفعل لأجلِ السافل»؛ قد عُرف ما فيها.

و بقي هٰهنا سؤالان و هو أن يُقالَ:

[١.] لِمَ لايجوز أن يكونَ المتشبّهُ به في الجميع واحداً و هو اللّٰهُ تعالىٰ، كما قال أرسطو؟!

[٢.] أو يكون تشبّهُ كلِّ فلكٍ بفلكٍ آخر فوقه لا إلىٰ عقلٍ؟!

و أجاب عنه الشيخُ في الفصل الآتي.

قال:

تنبيهٌ
[في كثرة العقول المفارقة]

لو كان المتشبّه به واحداً لكان التشبّهُ في جميعِ [الأجرامِ] السماويّةِ واحداً و هو مختلفٌ؛ و لو كان لواحدٍ منها تشبّهٌ بالآخر لتشابهٍ[1] في المنهاجِ و ليس كذلك إلّا في القليل.

أقول:

قد وقع في بعضِ أقوالِ أرسطو أنّ المتشبّه به في الجميع واحدٌ؛ و ذكر في مواضع أُخر أنّها كثيرةٌ؛ و زعم قومٌ أنّ المتشبّه به لكلِّ فلكٍ فلكٌ يحيط به؛ فنبّه الشيخُ في هذا الفصلِ علىٰ أنّها كثيرةٌ و ليستْ فلكاً؛ و سيذكر الوجهَ في كونِه واحداً في الفصل الآتي.

و تقريرُه أن يُقالَ: ليس المتشبّهُ به في الجميع واحداً و إلّا لكان التشبّهُ في الجميع واحداً ضرورةً و ليس كذلك.

أو نقول: قد عُلم أنّ محرِّكَ السماءِ بالإرادة يحرّكها لغرضِ التشبّهِ بالعالي؛ فاختلافُ تحريكِها جهةً و سرعةً و بطؤاً إنّما يكون لاختلافِ الأغراض التشبيهيّة؛ و يلزم من ذلك اختلافُ المتشبّه به؛ ففرضُ البراءةِ و الإفاضةِ لايكون علىٰ أيّ وجهٍ اتّفق، بل علىٰ وجهٍ مخصوصٍ؛ فسقط ما قال الإمام [من] أنّ التشبّه بالبراءةِ و الإفاضةِ و ذلك مشتركٌ بين العقول؛ و ليس لِما به امتيازُ كلِّ عقلٍ عن آخر مَدخلٌ في ذلك؛ فجاز أن يكونَ المتشبّهُ به واحداً.[2]

---

١. E: ولو كان لواحد منها بالآخر مشابهة لتشابهت [و في بعض نسخ الاشارات: لشابهه].

٢. راجع: *شرحی الإشارات*، ج ٢، صص ١٢ ـ ١٤.

فإن قلتَ: لِمَ لايجوز أن يكون المتشبّهُ به واحداً و إنّما يختلف التحريكُ به لاختلافِ الموادِّ؟! فلاتقبل مادّةُ كلِّ فلكٍ إلّا الحركةَ إلىٰ جهةٍ معيّنةٍ و علىٰ كيفيّةٍ معيّنةٍ.

قلتُ: لو كان كذلك لَما أمكنه الحركةُ إلىٰ خلافِ تلك الجهةِ و الكيفِ؛ فلاتكون حركتُه إراديّةً.

و أيضاً: لايجوز أن يكونَ المتشبّهُ به لكلِّ فلكٍ فلكاً يحيط به و إلّا يلزم تشابهُ الحركاتِ في الجهةِ و الكيفيّةِ؛ و ليس كذلك إلّا في القليل يعني في الممثّلات /73B/ دون ممثّل القمر.

و بقي هٰهنا ثلاثةُ أسئلةٍ:

فالأوّل: لِمَ لايجوز أن يكونَ المتشبّهُ به في الجميع واحداً و اختلافُ الحركات إنّما يكون للعناية؟

و أجاب عنه في الفصل الآتي.

الثاني: لِمَ لايجوز أن يكونَ المتشبّه به واحداً و إنّما اختلفت الحركاتُ؛ لأنّ التشبّهَ بإفاضةِ الخيرِ إنّما يحصل ذلك؟

الثالث: لِمَ لايجوز أن يكونَ المتشبّه به واحداً و إنّما له جهاتٌ و اعتباراتٌ يكون اختلافُ الحركات لأجلِها؟

و ما تعرّض الشيخُ لهما.

قال:

وهمٌ و تنبيهٌ
[في إبطال مذهب القائلين]
[بأنّ اختلاف الحركات لأجل نفع السافل]

ذهب قومٌ إلىٰ أنّ المتشبّه به واحدٌ فقط؛ و أنّ الحركات كان يجوز فيها أن تكونَ متشابهةً؛ و لكنّها[1] لمّا كان سواءً لها أن تتحرّك إلىٰ أيِّ جهةٍ اتّفقتْ؛

١. A: لكن.

فينال الغرض بالحركة. ثمّ كان يمكن لها أن تطلبَ الحركةَ علىٰ هيئةٍ نَفّاعةٍ لِما تحته؛ و إن لم‌تكن الحركةُ في أصلِها، لذلك جمعتْ بين الحركة لِما استدعى منها الحركة من الغرض و بين جعلِها علىٰ هيئةٍ نَفّاعةٍ.

أقول:

ذهب قومٌ إلىٰ أنّ المتشبّه به في الجميع واحدٌ و كان من الجائز أن تكونَ حركاتٌ متشابهةٌ في الجهةِ و السرعةِ و البطئ؛ إذ كان غرضُ التشبّهِ حاصلاً بذلك لكنّها إنّما اختلفتْ لأجلِ نفعِ السافلات؛ و إن لم يكنْ غرضُها من الحركة ذلك؛ فاختارتْ ذلك جمعاً بين غرضِ نفسها و فائدةِ السافلات، كما أنّ رجلاً خيّراً لو توجّه سمتَ موضعٍ لِقضاءِ حاجتِه و أُعرض له طريقان يوصلانه إلى المطلوب على السواء لكنّ أحدَهما يختصّ بإيصالِ نفعٍ إلىٰ مستحقٍّ؛ فوجب من حكمِ خيريّتِه أن يسلكَه و إن لم يكنْ سلوكُه لأجلِ نفعِ الغير، بل لأجلِ ذاتِه؛ هذا هو تقريرُ الوهم.

قال:

و نحن نقول: لو جاز أن يتوخّى بهيئةِ الحركة نفعَ السافلِ لَجازَ[1] أن يتوخّى بالحركة ذلك أيضاً.

و كان لقائلٍ أن يقولَ: لَمّا كان لها أن تتحرّكَ و أن تسكنَ سواءٌ لديها الأمران مثل جهتَي الحركتَين. ثمّ كان أن تتحرّكَ أنفع للسافل اختارته، بل إذا كان الأصلُ هو أنّها لاتعمل لأجلِ السافلِ، بل[2] إنّما تطلب شيئاً عالياً؛ فيتبعه نفعٌ؛ فيجب أن تكونَ هيئةُ الحركة كذلك.

أقول:

أجاب الشيخُ عن السؤالِ بوجهَين:

أحدهما: أنّه لو جاز[3] أن يُطلب بهيئةِ الحركة نفعُ السافلِ يجوز أن يُطلب بأصلِ الحركة نفعُ السافلِ؛ لأنّه حينئذٍ يجوز فتحُ بابِ نفعِ السافل؛ فيُقال: أمكن له أن يتحرّكَ و يسكنَ

---

١. A: جاز. ٢. A: ــ بل. ٣. A: جوز.

لكن اختار الحركةَ لأجلِ العنايةِ بالسافل؛ و هذا خلافُ مذهبِكم.

الثاني: أنّ الدليلَ الدالَّ علىٰ أنّ العاليَ لا يفعل شيئاً لأجلِ السافل لا يفرّق بين أصلِ الحركة و بين هيئتِها؛ فوجب أن لا يختار هيئةَ الحركة لأجلِ السافلِ، كما لا يختار أصلَ الحركةِ لأجلِ السافل.

و يرد على الجواب الأوّل أنّه قد عُلم أنّ الحركةَ علىٰ أيِّ وجهٍ اتّفقت يحصل بها التشبّهُ و هو البرائةُ؛ و إنّما اختلفتْ علىٰ هيئةٍ معيّنةٍ لزيادةِ فائدةٍ؛ و ليس السكونُ مع الحركة متساويَين في ذلك حتّىٰ يُقالَ: «إنّها اختارت الحركةَ لأجلِ النفع؛ إذ لا تحصل من السكونِ البرائةُ»؛ و جاز تسويةُ السكونِ و الحركةِ في التشبّهِ بأن يُقالَ: «السكون أيضاً تشبّهٌ بالأمورِ العاليةِ من حيث الثبات؛ إذ الأمور العالية لا تغيّرَ فيها؛ فيحصل التشبّهُ بالسكون كما يحصل بالحركة؛ فيكون اختيارُ الحركةِ لنفعِ السافلات.»

و يرد على الجواب الثاني ما ذكرنا[ه] في الفصل المتقدّم و هو أن يُقالَ: سلّمنا أنّها لا يفعل هيئةَ الحركة لنفعِ السافلات لكن لِمَ لا يجوز أن يفعلَ لأنّ التشبّهَ بالإفاضة إنّما يحصل بذلك؟!

قال:

و إذا كان كذلك وقع الاختلافُ هٰهنا بسببٍ متقدّمٍ علىٰ ما يتبع الاختلاف من النفع.

فإذن المتشبّهُ بها أُمورٌ مختلفةٌ بالعدد و إن جاز أن يكونَ المتشبّهُ به الأوّلُ واحداً؛ و لأجلِه تشابهت الحركاتُ في أنّها دوريّةٌ.

أقول:

إذا ثبت أنّ اختلافَ حركاتِ السماء ليس لنفعِ السافلات و إنّما يلزم ذلك بالعرض يلزم أن يكونَ سببُ الاختلاف ما يتقدّم على النفع.

فإذن المتشبّهُ بها أُمورٌ مختلفةٌ و إن جاز أن يكونَ المتشبّهُ به الأوّلُ واحداً و هو اللّهُ تعالىٰ، كما وجد من كلام أرسطو؛ لأنّ المتشبّهُ به القريبُ لمّا كان محتاجاً في وجودِه و

كمالِه إلى اللّه تعالىٰ جاز أن يكونَ اللّهُ تعالىٰ متشبّهاً به بوجهٍ؛ فجاز أن تكونَ الحركةُ المستديرةُ المشتركةُ بين الكلِّ للتشبيه به و ما به تختلف الحركاتُ المتشبّهُ به القريب.

قال الإمام: «الحركةُ الدوريّةُ واجبةٌ للأفلاك سواء كان تشبّهٌ هناك أو لا؛ لامتناعِ السكونِ و الحركةِ المستقيمةِ عليها.»[1]

و جوابُه: أنّ المرادَ أنّه جاز أن يكونَ نفسُ الحركة المشتركة بين الكلّ التي هي توصَف للاستدارةِ للتشبّهِ بالأوّلِ و ما يمتاز كلُّ حركةٍ عن أُخرىٰ للتشبّهِ بالعقول.

قوله: «مختلفة بالعدد» يُشعِر بكونِ العقول متحدّةً بالنوع.

قال:

زيادةُ تبصرةٍ
[في أنّ قصور قُوى البشر عن تصوّر ماهيّات ما هو أقرب]
[يقتضي قصورها عن تصوّر ماهيّات ما هو أبعد]

الآن ليس لك أن تكلّفَ نفسَك إصابةَ كُنهِ هذا التشبيهِ[2] بعد أن تعرفَه بالجملة.

فإنّ قُوى البشر ـ و هم في عالَمِ الغُربة ـ قاصرةٌ عن اكتناهِ ما دون هذا؛ فكيف هذا؟!

و جوِّزْ أنّه إذا كان المحرِّكُ يريد تشبّهاً[3] ينال منه على التجدّد أمراً أن يعرض منه في بدنِه انفعالٌ يليق بذلك التشبّهِ من طلبِ الدوام، كما تعرض في بدنِك من انفعالاتٍ تتبع انفعالَ نفسِك؟!

و أنت إذا طلبتَ الحقَّ بالمجاهدة فيه فربّما لاح لك سرٌّ واضحٌ خفيٌّ؛ فاجتهِدْ.

أقول:

إذا عُلم أنّ كلَّ فلكٍ يتشبّه بالعالي في البرائةِ عن القوّةِ و إفاضةِ الخير لا علىٰ أيِّ وجهٍ

---

١. راجع: شرحی *الإشارات*، ج ٢، ص ١٥.
٢. E: التشبّه.
٣. A: تشبيهاً.

اتّفق، بل علىٰ وجهٍ مخصوصٍ ـ كما مرّ في التنبيه السابق ـ فهذا القدرُ يكفينا؛ و ليس لنا أن نكلّفَ أنفسَنا بإصابةِ كُنهِ ذلك الوجهِ المخصوصِ؛ فإنّ القُوى البشريّةَ /74A/ المغموسةِ في الشواغلِ البدنيّةِ عاجزةٌ عن إحاطةِ ما دون هذا في الخفاءِ مثلاً كماهيّاتِ كثيرٍ من كمالاتِ النفس الحيوانيّة؛ فكيف هذا و جوّز[١] أنّ محرّك الفلك إذا أراد تشبّهاً بالعالي ينال من التشبيه على التجدّدِ أمراً يعرض منه في بدنِه انفعالٌ يليق بذلك التشبّه من طلبِ الدوام كما يعرض في أبدانِنا بواسطةِ انفعالاتِ نفوسِنا؛ فإنّ الواحدَ منّا إذا أراد التشبّهَ بأُستاذه في بعضِ كمالاتِه العلميّةِ أو بشيخِه في بعضِ كمالاتِه العمليّةِ يعرض في بدنِه انفعالٌ تابعٌ لانفعالِ نفسِه حتّىٰ تتكلّفَ استدامة العلم أو العمل الذي به التشبّه.

و أنت إذا طلبتَ الحقَّ بالجهد في التأمّلِ و الارتياضِ بالفكر فربّما لاح كلُّ سرٍّ هو تجرّدُ النفسِ الفلكيّةِ؛ واضح بعد ما اطّلعتَ علىٰ أحوالِ نفسِك؛ خفيّ قبل أن تعتبرَ أحوال نفس[٢] الفلك؛ فاجتهِدْ.

قال:

و اعلمْ أنّه كيف يمكن ذلك؛ و أنّها تكون هيئةً تشبه الخيالاتِ لا عقليّة صرفة و إن كانتْ خيالاتٌ عن عقليّةٍ صرفةٍ بحسب استعدادِ تلكِ القوّة[٣] الجسمانيّةِ؛ و أنت عند تلويحِ المعقولات في نفسِك تصيب محاكاةً لها من خيالِك بحسب استعدادِك؛ و ربّما تأدّتْ إلىٰ حركاتٍ من بدنِك.

ثمّ إن اشتهيتَ ضرباً آخر من البيان مناسباً لِما كنّا فيه فاسمعْ.

أقول:

أراد أن ينبّهَ علىٰ كيفيّةِ ذلك الانفعالِ التابعِ لانفعالِ النفسِ؛ فقال: إنّ ذلك الانفعالَ يكون هيئةً تشبه الخيالات الحيوانيّة لا عقليّة صرفة؛ و إن كانتْ تلك الخيالاتُ حاصلةً عن العقليّات الصرفة بحسب استعدادِ النفس الجسمانيّة التي للفلكِ؛ يعني إذا أرادت النفسُ الفلكيّةُ التشبّهَ بالعالي تعرض لجسمِ الفلك هيئةٌ تشبه الخيالات بحسب استعدادِ

---

١. A: هذا وجوب.   ٢. A: الفلك.   ٣. E: القوى.

نفسِه الجسمانيّةِ و تتّبع تلك الهيئةَ حركةُ جرمِ الفلك، كما أنّ الواحد منّا إذا لاحتْ له معقولاتٌ تتمثّل في خيالِه صورٌ تشابه تلك المعقولات نوعاً من المشابهة بحسب استعدادِ قوّتِه الجسمانيّةِ التي هي الخيالُ؛ و تلك الصورُ بهما تأدّتْ إلىٰ حركاتٍ من بدنِه فرحاً و اهتزازاً أو غضباً و شهوةً.

قال:

تنبيهٌ

[في إثبات العقول]

القوّةُ قد تكون علىٰ أعمالٍ متناهيةٍ مثل تحريك القوّة التي في المدَرَةِ؛ و قد تكون علىٰ أعمالٍ غيرِمتناهيةٍ مثل تحريكِ القوّة التي للسماءِ.

ثمّ تُسمّى الأولىٰ «متناهيةً» و الأُخرىٰ «غيرَمتناهية»؛ و إن كانا قد يقالان لغيرِ هٰذين[1] المعنيَين.

أقول:

هذا هو الطريق الثاني في إثباتِ العقول و إليه أشار بقولِه: «ثمّ إن اشتهيتَ ضرباً آخر من البيان مناسباً لما كنّا فيه فاسمعْ.»

و تقريرُه: أنّ النهايةَ و اللانهايةَ عرضٌ ذاتيٌّ للكمّ بالذات ـ متّصلاً كان أو منفصلاً ـ؛ فيُقال: «امتدادٌ متناهٍ» و «امتدادٌ غيرُمتناهٍ» و «عددٌ متناهٍ» و «عددٌ غيرُمتناهٍ»؛ و أمّا بالقوّة فإنّما تلحقها النهايةُ و اللانهايةُ بحسب أفعالِها؛ فإنّ القوّة:

[١.] إن كانتْ تقوي علىٰ أفعالٍ متناهيةِ العِدّة ـ كضرباتٍ متناهيةٍ أو تحريكاتٍ متناهيةٍ ـ أو [متناهية] المُدّة ـ كما تقوي على الفعل في مُدّةٍ متناهيةٍ ـ يُقال لها «قوّةٌ متناهيةٌ»، كالقوّة التي في المدَرَة؛ فإنّها لاتقوي إلّا علىٰ تحريكاتٍ متناهيةٍ في أزمنةٍ متناهيةٍ؛

[٢.] و إن كانت القوّةُ تقوي علىٰ أفعالٍ غيرِمتناهيةٍ ـ إمّا في العِدّة أو المُدّة أو فيهما ـ يُقال لها «قوّةٌ غيرُ متناهيةٍ»، مثل تحريكِ القوّةِ التي للسماءِ؛ فإنّها تقوي علىٰ تحريكاتٍ

---

١. A: ـ هذين.

غيرِ متناهيةٍ في أزمنةٍ غيرِ متناهيةٍ.

فعُلم أنّه قد يُطلق المتناهيُ و غيرُالمتناهي علىٰ القوّة بالمعنيَين؛ و إن كانا قد يُقالان علىٰ غيرِهما و هو «الكمّ بالذات» و «الكمّ بالعرض».

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ أنّ بين كلّ حركتين مختلفتين سكوناً]

الحركاتُ التي تفعل حدوداً و نُقَطاً هي التي يقع بها الوصولُ و البلوغُ عن محرِّكٍ موصِلٍ يكون في آنِ الوصول موصلاً بالفعل؛ فإنّ الإيصالَ ليس مثل المفارقةِ و الحركةِ و غيرِ ذلك ممّا لايقع في آنٍ.

ثمّ إنّه يزول عنه كونُه موصلاً في جميع زمانِ مفارقةِ المتحرّك للحدّ و يكون صيرورتُه غيرَموصلٍ دفعةً و إن بقي زماناً لا ككون الشيء مفارقاً و متحرّكاً.

أقول:

يريد أن يشيرَ إلىٰ أنّ بين كلِّ حركتَين مختلفتَين سكوناً ليبيّنَ أنّ الحركةَ التي يكون الزمانُ مقدارَها هي الوضعيّةُ الدوريّةُ.

و اختلف القدماءُ في ثبوتِ هذا الكون:

[۱.] فقال به أرسطو و أصحابُه؛

[۲.] و نقاه أفلاطن و أصحابُه.

و احتجّ الشيخُ علىٰ ثبوتِه بأنّ كلَّ حركةٍ تنتهي إلىٰ حدٍّ أو نقطةٍ يكون وصولُ المتحرّك إلىٰ ذلك الحدِّ أو تلك النقطةِ بمحرِّكٍ موصِلٍ يُسمّىٰ باعتبارِ كونِه مُزيلاً للمتحرّك عن حدٍّ مقرِّباً له إلىٰ حدٍّ آخر «ميلاً»؛ و يكون ذلك المحرِّكُ في آنِ الوصول موصلاً بالفعل؛ لأنّ الإيصالَ بالفعل ليس زمانيّاً مثل المفارقةِ و الحركةِ، بل هو آنيٌّ؛ إذ هو حاصلٌ في آنِ الوصول، لوجوبِ وجودِ العلّةِ و تأثيرِها بالفعل في آنِ حصولِ المعلول؛ و لايكون قبل

ذلك الآنِ حاصلاً و إلّا لَما كان الوصولُ بالفعل أيضاً حاصلاً قبل ذلك الآنِ؛ هذا خلفٌ.

و إذا كان الإيصالُ بالفعل آنيّاً كان كونُه موصلاً بالفعل أيضاً آنيّاً؛ و أمّا أنّ الوصولَ آنيٌّ؛ فلأنّه انطباقُ طرفِ المتحرّك علىٰ طرفِ المسافة؛ و الطرفان غير منقسمَين؛ فيكون انطباقُهما في آنٍ.

فثبت:

[١.] أنّ كونَ المتحرّك موصلاً بالفعل في آنِ الوصول؛

[٢.] و يزول عنه كونُه موصلاً في جميعِ زمانِ مفارقةِ المتحرّك للحدّ؛

[٣.] و يكون صيرورتُه غيرَموصلٍ في آنٍ و إن بقي زمانٌ إلّا ككونِ الشيءِ مفارقاً و متحرّكاً؛ فإنّهما /74B/ لا يقعان إلّا في زمانٍ؛ و ذلك لأنّ عدمَ كونِه موصلاً لو وقع في زمانٍ فإلىٰ تمامِ حصولِ هذا العدم: إن بقي كونُه موصلاً لم يحصل شيءٌ من العدم في ذلك الزمانِ و إن لم يبق فقد حصل عدمُ كونِه موصلاً قبل قيامِ عدمِ كونِه موصلاً؛ و كِلاهما خلفٌ.

و بهذا عُلم أنّ وجودَ الأشياء و عدمَها آنيٌ؛ و الشيء إنّما يكون زمانيّاً باعتبارِ أجزائِه المتعاقبةِ؛ فإنّ تحقّقَها يستدعي زماناً لا باعتبارِ وجودِه و عدمِه؛ فانّهما آنيّان.

النقطةُ أخصّ من الحدِّ؛ إذ كلُّ نقطةٍ حدٌّ من غير عكسٍ؛ فإنّ الحركةَ في الكمّ و الكيف أيضاً تنتهي إلىٰ حدٍّ و لا يصدق عليه أنّه نقطةٌ.

قال:

> و الآن الذي يصير فيه غيرَموصلٍ دفعةً غيرُ الآن الذي صار فيه موصِلاً دفعةً؛ و بينهما زمانٌ كان فيه موصِلاً و هو زمانُ السكون لامحالةَ؛ فكلُّ حركةٍ في مسافةٍ تنتهي إلىٰ حدٍّ[1] تنتهي إلىٰ سكونٍ فيه[2]؛ فتكون غير الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتّصل؛ فالحركة الوضعيّة هي التي بها يستحفظ الزمان المتّصل؛[3] و هي الدوريّةُ.

أقول:

لمّا ثبت أنّ كونَه موصِلاً بالفعل يقع في آنٍ و كونَه غيرَموصلٍ بالفعل أيضاً يقع في آنٍ و

---

١. E: + ما.   ٢. A: ـ فيه.   ٣. A: ـ المتّصل.

الآنين لابدّ و أن يكونَ زمانٌ، لامتناعِ تتالي الآنات؛ و يكون في ذلك الزمانِ موصِلاً؛ إذ كونُه غيرَموصلٍ حصل في آنٍ هو نهايةُ ذلك الزمانِ و في ذلك الزمانِ يكون الجسمُ ساكناً؛ لأنّه لو كان متحرّكاً فإمّا أن يتحرّكَ إلىٰ ذلك الحدّ أو عنه؛ و كِلاهما باطلٌ.

أمّا الأوّل: فلأنّه يوجب عدمَ كونِه موصِلاً بالفعل؛

و أمّا الثاني: فلأنّه يقتضي زوالَ كونِه موصِلاً قبلَ زوالِ كونِه موصِلاً.

هذا هو تقريرُ هذه الحجّةِ.

و فيها نظرٌ؛ لأنّها بعينِها قائمةٌ في الحدود المفروضة في المسافات المتّصلة في الحركات المستقيمة و الدوريّة؛ و يلزم كونُ السكنات متخلّلةً بين كلِّ حركةٍ كانتْ؛ و ذلك ممّا لم يذهبْ إليه أحدٌ؛ إذ الخلافُ في تخلّلِها بين الحركات البطيئة. اللّهمّ! إلّا أن يلتزمَ [بـ] تتالي الآنات؛ و حينئذٍ تبطل هذه الحجّةُ و لزم الجزءُ؛ بل الطريقُ في إثباتِ هذا المطلوبِ أن يُقالَ: الميلُ الموصِلُ إلىٰ ذلك الحدِّ لابدّ و أن يكونَ موجوداً في آنِ الوصول، لوجوبِ وجودِ العلّة عند وجودِ المعلول؛ و لا خفاءَ [في] أنّ رجوعَ الجسم عن ذلك الحدِّ بميلٍ آخر غير الميلِ الموصِلِ؛ إذ الميلُ إلىٰ حدٍّ غيرُ الميل عنه؛ فحدوثُ ذلك الميلِ إمّا آنيٌّ أو زمانيٌّ:

[١.] فإن كان آنيّاً لايجوز أن يكونَ ذلك الآنُ هو الآنُ الذي فيه الوصولُ، لامتناعِ اجتماعِ الميلَين المتضادَّين في آنٍ واحدٍ، بل يكون غيرَه و يكون بينهما زمانٌ فيه السكونُ، كما مرّ؛

[٢.] و إن كان زمانيّاً فإلىٰ أن يحدثَ ذلك الميل بتمامِه لاتكون الحركة عن ذلك الحدِّ حاصلةً؛ فيلزم السكونُ.

فعُلم أنّ كلَّ حركةٍ مستقيمةٍ تنتهي إلىٰ سكونٍ و كلَّ حركةٍ يكون كذلك يمتنع أن تكونَ حافظةً للزمان المتّصل؛ إذ المنقطعُ لايحفظ به المتصّل؛ فالحركةُ الحافظةُ للزمانِ هي الحركةُ الوضعيّةُ الدوريّةُ.

قال:

فائدةٌ

[في الفرق بين صيرورة المتحرّك مفارقاً و عدم وصوله]

إنّما يجب أن يُقالَ: «صار غيرَموصِلٍ»؛ و لايجب أن يُقالَ ما يقولون: «صار مفارقاً»؛ لأنّ الحركةَ و المفارقةَ ـ التي هي الحركةُ منسوبة إلىٰ ما يتحرّك عنه ـ ليست تقع دفعةً؛ و لا فيهما ما هو أوّل حركة و مفارقة؛ و أن يزولَ كونُه موصِلاً واقع دفعةً.

أقول:

المشهور في الحجّة المذكورة عند القدماء أنّ المتحرّكَ إلىٰ حدٍّ مّا إنّما يصير واصلاً إليه بالفعل في آنٍ؛ و إنّما يصير مفارقاً أو مبائناً له أيضاً في آنٍ؛ و لايمكن اتّحادُ الآنَين وإلّا لزم كونُ المتحرّكِ فيه واصلاً مبائناً معاً؛ فهما متغائران؛ و لايمكن تتالي الآنات؛ فبينهما زمانٌ فيه السكونُ.

و هذا الوجهُ مع كونِه آتياً في حدود المسافات المتصّلة؛ ففيه فسادٌ آخر أشار الشيخُ في *الشفاء*[١] و هو أنّ المبائنةَ أو المفارقةَ عبارةٌ عن الحركةِ مقيسةً إلىٰ ما يتحرّك عنه المبائن أو المفارق؛ و الحركة لاتقع في آنٍ، بل في زمانٍ:

[١.] فإن عنوا بأنّ المفارقةَ طرفُ زمانِ المفارقة؛ فلايمتنع أن يكونَ ذلك الآنُ هو بعينه آنَ الوصول؛ لأنّه طرفٌ للحركةِ عن ذلك الحدِّ؛ و طرف الحركةِ جاز أن يكونَ شيئاً ليستْ فيه حركةٌ؛

[٢.] و إن عنوا به آناً يقع فيه أوّلُ جزءٍ من الحركة؛ فذلك باطلٌ؛ إذ ليس للحركةِ أوّل جزءٍ؛ لأنّ كلَّ جزءٍ فُرض منها فإنّه منقسمٌ أيضاً إلىٰ أجزاء يتقدّم بعضُها علىٰ بعضٍ.

قال: «و كذلك إن أورد بدل لفظ المبائنة و المفارقة «لا مماسّة»؛ فإنّه يجوز أن يكونَ طرفُ زمانِ اللامماسّة مماسّةً»؛ و فيه كلامٌ؛ لأنّ عدمَ المماسّةِ آنيٌّ كما بيّنّا [من] أنّ عدمَ كلِّ شيءٍ آنيٌّ»؛ و إذا عرف ذلك فقال الشيخُ: إنّما قلنا «صار غيرَموصل» و ما قلنا «صار مفارقاً» كما قالوه؛ لأنّ المفارقةَ حركةٌ و الحركة لاتقع في آنٍ و ليس لها أوّلٌ حتّىٰ يقعَ في آنٍ بخلاف زوالِ كونِه موصِلاً؛ فإنّه يقع في آنٍ.

---

١. راجع: *الشفاء*، (الطبيعيات)، ج ١، السماع الطبيعيّ، صص ١٦٠ – ١٦٦.

قال:

تذنيبٌ

[في الحركة التي تكون القوّة بالنسبة إليها غيرمتناهية]

فالحركةُ التي يجب أن تُطلبَ حالَ القوّةِ عليها من حيث هي غيرُمتناهيةٍ هي الدوريّةُ.

أقول:

قدمرّ في الفصل الأوّل من الفصول الثلاثة المذكورة أنّ القوّةَ التي لا نهايةَ لها هي التي تقوي علىٰ أفعالٍ غيرِمتناهيةٍ في العِدّة أو المُدّة؛ و ظهر في الفصلَين الآخرَين أنّ الحركةَ التي لايمكن أن لاتنتهي هي الدوريّةُ.

فإذن الحركةُ التي تكون القوّةُ بالنسبة اليها غيرَمتناهيةٍ هي الحركةُ الدوريّةُ.

قال:

إشارةٌ

[إلى أنّ القوّة الجسمانيّة لاتقوي علىٰ أفعالٍ غيرمتناهية]

إعلمْ أنّه لايجوز أن يكونَ جسمٌ ذو قوّةٍ غيرُمتناهيةٍ يحرّك جسماً غيرَه؛ لأنّه لايمكن أن يكونَ إلّا متناهياً.

فإذا حرّك بقوّتِه جسماً /75A/ مّا من مبدأٍ نفرضه حركات لاتتناهى في القوّة ثمّ فرضنا أنّه يحرّك أصغر من ذلك الجسمِ بتلك القـوّةِ؛ فـيجب أن يحرّكَه أكثر من ذلك من المبدأ المفروض؛ فتقع الزيادةُ التي بالقوّةِ فـي الجانبِ الآخر؛ فيصير الجانبُ الآخر متناهياً أيضاً؛ هذا محالٌ.

أقول:

أراد أن يبيّنَ أنّ القوّةَ الجسمانيّةَ لاتقوي علىٰ أفعالٍ غيرِمتناهيةٍ في العِدّة أو المُدّة.

واعلمْ أنّ القوّةَ الجسمانيّةَ الغيرَ المتناهية لو حرّك جسماً: فإمّا أن يكون تحريكُها له بالقَسْرِ أو بالطبعِ؛ لأنّها إمّا أن لايكون من ذاتِ ذلك الجسمِ أو يكون؛ و القسمان محالان.

أمّا الأوّل: فلِما يشتمل عليه هذا الفصلُ؛

و أمّا الثاني: فلِما تشتمل عليه أربعةُ فصول.

و تقريرُ هذا الفصلِ أن يُقالَ: لا يجوز أن يكونَ ذو قوّةٍ غيرمتناهية يحرّك جسماً غيرَه؛ لأنّ كلَّ جسمٍ متناه، لِما بيّنّا من تناهي الأبعاد؛ فإذا حرّك جسمٌ جسماً بقوّتِه الغيرالمتناهية من مبدءٍ مفروضٍ حركاتٍ غيرَمتناهية في العِدّة أو المُدّة في القوّة؛ فإنّ غيرَ المتناهي لا يكون بالفعل. ثمّ فرضنا أنّ ذلك الجسمَ المحرِّكَ حرّك جسماً آخر شبيهاً بالجسمِ الأوّلِ في الطبيعة و أصغر منه بالمقدارِ بتلك القوّةِ بعينها من ذلك المبدأ المفروض؛ فيجب أن يحرّكَ الثاني أكبر من الأوّل؛ لأنّ الممانعةَ الطبيعيّةَ في الجسمِ الأصغرِ أقلّ من الممانعةِ في الجسمِ الأكبرِ؛ و كلّما قلّت الممانعةُ عظُم التأثيرُ و كثُر الانفعالُ؛ و لمّا كان مبدأُ التحريكَين واحداً بالفرض وجب أن تقعَ الزيادةُ التي بالقوّة في الجانب الذي فُرض اللانهايةُ فيه و يلزم انقطاعُ الناقص من ذلك الجانب؛ و قد فُرض أنّه غيرُمتناهٍ؛ هذا خلفٌ.

و لقائلٍ أن يقولَ: دوراتُ الشمس في ما لا يزال عندكم غيرُمتناهيةٍ و كذا دوراتُ القمر مع أنّ الثانيةَ أكثر من الأوّل؛ فجازت الزيادةُ علىٰ غيرالمتناهي.

و اعترض الإمامُ بأنّه لِمَ لا يجوز أن تكونَ الحركاتُ في العدد متساويةً لكنّها تتفاوت في السرعةِ و البطئ بأن تكون حركاتُ الجسمِ الأصغرِ أسرع؛ فلا يلزم التناهيُ من الجانب الآخر؟![1]

و جوابُه: أنّ الحركاتِ الغيرَالمتناهية إنّما تكون في أزمنةٍ غيرِمتناهيةٍ؛ و كلّ زمانٍ فُرض يكون عددُ الأسرع فيه أكثر من عددِ الأبطأ؛ فيرجع الأمرُ إلىٰ زيادةِ حركاتِ الأصغر علىٰ حركاتِ الأعظم و يلزم المحالُ المذكورُ.

قال:

مقدّمةٌ

[في امتناع كون القُوى الجسمانيّة غيرَ متناهية التحريك بالطبع]

١. راجع: شرحى *الإشارات*، ج ٢، ص ٢٤.

إذا كان شيءٌ مّا يحرّك جسماً و لا ممانعةَ في ذلك الجسمِ كان قبولُ الأكبرِ للتحريكِ مثلَ قبولِ[1] الأصغر لايكون أحدُهما أعصىٰ و الآخر أطوع، حيث لا معاوقةَ أصلاً.

أقول:

لمّا فرغ من بيانِ امتناعِ كونِ القُوى الجسمانيّةِ غيرَمتناهية التحريك بالقَسْر أراد هٰهنا أن يبيّنَ امتناعَ كونِها غيرَ متناهية التحريك بالطبع؛ فقدّم لذلك مقدّماتٍ:

أوليٰها ما ذكر في هذا الفصلِ و هو أنّه إذا لم تكن في الجسم ممانعةٌ و معاوقةٌ للمحرِّك كان مطاوعةُ الأكبر لذلك المحرِّكِ و قبولُه لتحريكِه مثلَ مطاوعةِ الأصغر له؛ لأنّ المبدأ واحدٌ و الأكبر مثل الأصغر في أن لا ممانعةَ فيهما؛ و هذا ظاهرٌ.

قال:

مقدّمةٌ أُخرىٰ

[في أنّ القوّة الجسمانيّة إذا حرّكت جسمها]

[لاتكون في جسمها معاوقةٌ لتحريكها]

القوّةُ الطبيعيّةُ لجسمٍ مّا إذا حرّكتْ جسمَها و لم‌تكنْ في جسمِها معاوقةٌ أصلاً؛ فلايجوز[2] أن يعرض بسببِ الجسمِ تفاوتٌ في القبول، بل عسىٰ أن يعرضَ ذلك بسببِ القوّةِ.

أقول:

القوّةُ الجسمانيّةُ المسمّاةُ بـ«الطبيعة» إذا حرّكتْ جسمَها لاتكون في جسمِها معاوقةٌ لتحريكِها أصلاً و إلّا لم تكن الطبيعةُ طبيعةً لذلك الجسمِ؛ و حينئذٍ لايعرض بسببِ كِبَرِ الجسمِ و صِغَرِه تفاوتٌ في القبولِ، لِما مرّ في المقدّمة الأولىٰ، بل إن عرض تفاوتٌ فهو بسببِ القوّةِ بأن يكونَ قوّةُ البعض أضعف.

---

١. A: للتحريك كقبول.　　٢. A: و لايجوز

قال:

مقدّمةٌ أُخرىٰ

[في أنّ القوّة الجسمانيّة المتناهية تختلف باختلاف الأجسام]

القوّةُ في الجسم الأكبر إذاكانتْ متشابهةً للقوّةِ في الجسمِ الأصغرِ حتّىٰ لو فصل من الأكبرِ مثل الأصغرِ تشابهت القوّتان بالإطلاق؛ فإنّها في الجسم الأكبر أقوىٰ و أكثر؛ إذ فيها بالقوّة شبيهُ تلك و زيادةٌ.

أقول:

هذه مقدّمةٌ ثالثةٌ لِما يأتي.

و هي أنّ القوّةَ في الجسم الأكبر إذا كانتْ متشابهةً للقوّةِ في الجسم الأصغر؛ يعني يكون نسبةُ قوّةِ الجسم الأكبر إلىٰ قوّةِ الجسم الأصغر كنسبةِ مقدارِ الجسم الأكبر إلىٰ مقدارِ الجسم الأصغر حتّىٰ لو فصل من الأكبر مثلُ الأصغر كانتْ قوّةُ الجسمِ المفصولِ و قوّةُ الجسمِ الأصغرِ متساويَين مطلقاً؛ أي في القدرِ و التأثيرِ؛ [إذ] كانت القوّةُ في الجسم الأكبر أقوىٰ و أكبر من القوّةِ التي في الجسم الأصغر و زيادةٌ.

قال:

إشارةٌ

[إلى امتناع كون القُوى الجسمانيّة غير متناهية التحريك بالطبع]

لايجوز أن تكونَ في جسمٍ من الأجسام قوّةٌ طبيعيّةٌ تحرّك ذلك الجسمَ حركاتٍ بلا نهايةٍ؛ و ذلك لأنّ قوّةَ ذلك الجسمِ أكثر و أقوىٰ من قوّةِ بعضِه لو انفرد؛ و ليس زيادةُ جسمِه في القدرِ تؤثّر في منعِ التحريك حتّىٰ تكونَ نسبةُ المتحرّكَين و المحرِّكَين واحدةً، بل المتحرّكان في حكمِ ما لايختلفان؛ و المحرِّكان مختلفان.

فإن حرّكا جسمَيهما من مبدءٍ مفروضٍ حركاتٍ بغيرِ نهايةٍ عرض ما ذكرنا[ه] و إن حرّك الأصغرُ حركاتٍ متناهيةً كانت الزيادةُ علىٰ حركاتِه علىٰ

نسبةٍ متناهيةٍ؛ فكان الجميعُ متناهياً.

أقول:

لمّا ثبتت المقدّماتُ فلايجوز أن تكونَ في جسمٍ من الأجسام قوّةٌ طبيعيّةٌ محرِّكةٌ له بغيرِ نهايةٍ؛ و ذلك لأنّ قوّةَ ذلك الجسمِ أكبر و أقوىٰ من قوّةِ بعضِه، لِما ثبت في المقدّمة الثالثة.

و قد عُلم من المقدّمة /75B/ الثانية أنّ زيادةَ جسمٍ في القدرِ لايمنع من التحريكِ حتّىٰ يلزمَ أن يكونَ نسبةُ المحرِّكَين كنسبةِ المتحرّكَين، بل يكون المتحرّكان متساويَين في قبولِ التحريكِ و يكون محرّكُ الجسمِ أقوىٰ من محرّكِ بعضِه؛ فلو حرّكتْ قوّةُ الجسم جسمَها من مبدءٍ مفروضٍ بغيرِالنهاية فإمّا أن تحرّكَ قوّةُ بعضِه جسمَها من ذلك المبدأ بغير النهاية أو إلى النهاية؛ فإن حرّكتْه بغير النهاية يلزم زيادةُ حركاتِ الجسم علىٰ حركاتِ بعضِه و يلزم التناهيُ من الطرف الغير المتناهي ـ كما مرّ ـ و إن حرّكتْه حركاتٍ متناهيةً كانتْ زيادةُ حركاتِ قوّةِ الجسم علىٰ حركاتِ قوّة بعضِه علىٰ نسبةِ زيادةِ قوّةِ الجسم علىٰ قوّةِ بعضِه لكنّ نسبةَ زيادةِ القوّة على القوّة نسبةُ متناهٍ إلىٰ متناهٍ؛ لأنّ نسبةَ القوّتَين علىٰ نسبة الجسمَين؛ فيلزم أن يكونَ زيادةُ الحركات على الحركات علىٰ نسبةٍ متناهيةٍ؛ فيلزم أن تكونَ الزيادةُ أيضاً متناهيةً و يلزم تناهي الحركتَين.

قال:

تذنيبٌ
[في أنّ القوّة الأولى]
[التي يصدر عنها تحريكُ السماء مفارقة غير عقليّة]

فالقوّةُ المحرِّكةُ للسماءِ غيرُ متناهيةٍ و غيرُ جسمانيّةٍ؛ فهي مفارقةٌ عقليّةٌ.

أقول:

قد عُلم في النمط الخامس أنّ حركةَ السماويّات تجب أن تكونَ غيرَ متناهيةٍ، لتكونَ

مادّةً للزمانِ؛ فتكون القوّةُ المحرّكةُ للسماءِ غيرَ متناهيةٍ؛

و قد ثبت في الفصولِ المتقدّمةِ أنّ القوّةَ الجسمانيّةَ المحرّكةَ متناهيةٌ؛

أنتج من الثاني: أنّ القوّةَ المحرّكةَ للسماءِ حركاتٍ غيرَ متناهيةٍ غيرَ جسمانيّةٍ؛ فيلزم أن تكونَ قوّةً مفارقةً عقليّةً؛ فقد تحقّق وجودُ العقلِ.

و لقائلٍ أن يقولَ: لِمَ لا يجوز أن تكونَ نفساً ناطقةً؟!

و الشيخُ لمّا ذهب إلىٰ أنّ نفسَ السماء جسمانيّةٌ و ليس لها نفسٌ ناطقةٌ ـ كما ذهب إليه المشّاؤون ـ حكم بوجودِ العقل.

قال:

وهمٌ و تنبيهٌ

[في رفعِ ما يوهم من التناقض]

[بين أنّ الفاعل لحركة السماء قوّة نفسانيّة و بين أنّها مفارق عقليّ]

و لعلّك تقول: قد جعلتَ[1] السماءَ تتحرّك عن مفارقٍ و قدكنتَ من قبل منعتَ أن يكونَ المباشرُ للتحريك أمراً عقليّاً صرفاً، بل هو قوّةٌ جسمانيّةٌ.

فجوابُك: أنّ هذا[2] الذي ثبت هو محرِّكٌ أوّلٌ؛ و يجوز أن يكونَ الملاصقُ للتحريكِ قوّةً جسمانيّةً.

أقول:

لمّا حكم هٰهنا بأنّ محرِّكَ السماء مفارقٌ عقليٌّ ؛ و قد تبيّن في الفصل العاشر من هذا النمطِ أنّ محرِّكَ السماء لا يجوز أن يكونَ عقلاً، بل هو نفسٌ جسمانيّةٌ؛ فأفهم ذلك مناقضة؛ فنبّه علىٰ أنّ ذلك غيرُ متناقض؛ لأنّ العقلَ هو محرِّكٌ أوّلٌ و النفس السماويّة الحالّة في جسمِ السماء محرِّكٌ قريبٌ؛ فهٰهنا صرّح الشيخُ بمذهبِه [من] أنّ نفسَ السماء جسمانيّةٌ.

قال:

وهمٌ و تنبيهٌ

[في دفعِ ما يوهم من أنّ المباشر لتحريك الفلك]

[لو كانت قوّة جسمانيّة كانت متناهية التحريك]

---

١. A: جعلت. ٢. E: ـ هذا.

و لعلّك تقول: إن جاز ذلك؛ فيكون متناهي التحريك لا دائم التحريك؛ فيكون لغيرِ هذه الحركة.

فاسمعْ و اعلمْ أنّه يجوز أن يكونَ محرِّكٌ غيرُ متناهي التحريك يحرّك شيئاً آخر ثمّ تصدر عن ذلك الآخرِ حركاتٌ غيرُمتناهيةٍ لا علىٰ أنّها تصدر عنه لو انفرد، بل علىٰ أنّه لايزال ينفعل عن [1] المبدأ الأوّل؛ و يفعل.

و اعلمْ أنّ قبولَ الانفعالاتِ الغيرِالمتناهيةِ غيرُ التأثيرِ الغير المتناهي؛ و التأثير الغير المتناهي علىٰ سبيلِ الوساطةِ غيرُ تأثيرِه علىٰ سبيلِ المبدئيّةِ؛ و إنّما يمتنع في الأجسام أحدُ هذه الثلاثةِ فقط.

أقول:

هذا سؤالٌ توهّم ورودُه على الفصل السابق مع جوابِه.

و تقريرُه أن يُقالَ: القوّةُ المحرِّكةُ للسماءِ الملاصقة لو كانتْ جسمانيّةً لكانتْ متناهيةً، لِما بيّنتم [من] أنّ القوّةَ الجسمانيّةَ متناهيةٌ؛ فيكون متناهي التحريك لا دائمَ التحريك؛ فتكون تلك القوّةُ قوّةً لغيرِ هذه الحركةِ الدائمةِ؛ و قد فرضناها كذلك؛ هذا خلفٌ.

فأجاب بأنّه يجوز أن يكونَ محرِّكٌ عقليٌّ غيرُمتناهي التحريك يحرّك قوّةً حالّةً في الجسمِ أن تتجدّدَ منه في تلك القوّة تغيّراتٌ إدراكيّةٌ متّصلةٌ غيرُقارّة و تصدر كذلك عن تلك القوّةِ حركاتٌ غيرُمتناهية في ذلك الجسمِ لا علىٰ أنّها تصدر عنها لو انفردتْ، بل علىٰ أنّها تنفعل دائماً عن ذلك المحرِّكِ العقليِّ و تفعل بسببِ تلك الانفعالات.

ثمّ أكّد هذا الجوابَ بأنّ قبولَ الانفعالات الغيرالمتناهية غيرُ التأثيرِ الغيرالمتناهي و التأثير الغيرالمتناهي علىٰ سبيلِ المبدئيّة، أي لا بواسطةِ الانفعالات الغيرالمتناهية؛ و الممتنعُ في القُوى الجسمانيّةِ هو الثالثُ فقط، لِما ذكرنا[ه] [من] أنّ القُوى الجسمانيّةَ متناهيةٌ بخلاف الأوّلَين؛ فإنّهما واقعان في السماءِ، لتحرّكِها دائماً.

---

١. E: + ذلك.

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ جواز كون القُوى الجسمانيّة قابلةً لانفعالات غير متناهية]

[و مؤثِّراً علىٰ سبيل الوساطة]

فالمبدأُ المفارقُ العقليُّ لايزال تفيض منه تحريكاتٌ نفسانيّةٌ للنفسِ السماويّةِ علىٰ هيئاتٍ نفسانيّةٍ شوقيّةٍ تنبعث منها الحركاتُ السماويّةُ على[1] النحو المذكور من الانبعاث؛ و لأنّ تأثيرَ المفارق متّصلٌ؛ فما يتبع ذلك التأثيرَ متّصلٌ علىٰ أنّ المحرِّكَ الأوّلَ هو المفارقُ؛ لايمكن غيرُ هذا.

أقول:

أراد أن يُشيرَ إلىٰ كيفيّةِ جوازِ القسمَين الباقيَين و هو كونُ القُوى الجسمانيّةِ قابلةً لانفعالاتٍ غير متناهيةٍ و كونُها مؤثِّراً علىٰ سبيل الوساطة؛ فقال: «إنّ العقلَ لايزال تفيض عنه تحريكاتٌ نفسانيّةٌ علىٰ هيئاتٍ نفسانيّةٍ شوقيّةٍ» يعني تحصل للنفسِ السمائيّةِ من العقلِ مع ثباتِ حالِه تغيّراتٌ خياليّةٌ شوقيّةٌ طلباً للتشبّهِ به في استخراجِ الأوضاعِ من القوّة إلى الفعلِ؛ و إفاضة الخير على السافلات؛ فتنبعث لها بواسطتِها إراداتٌ جزئيّةٌ تحرّك السماءَ تحريكاتٍ جزئيّةً، كما تقدّم من أحوالِ أنفسِنا؛ و لمّا كان تأثيرُ العقلِ بالمعنى المذكور متّصلاً دائماً، /76A/ لكونِه دائمَ الكمال بالفعل؛ فما يتبع هذا التأثيرَ ـ و هو الانفعالاتُ و التحريكاتُ ـ أيضاً دائمٌ؛ فعلىٰ هذا يكون المحرِّكُ الأوّلُ للحركاتِ السماويّةِ هو العقلُ؛ و النفسُ الجسمانيّةُ تكون محرِّكة التحريك القريب؛ و لايمكن غيرُ هذا اي لايمكن تحريكُها بالمبدئيّة.

و علىٰ هذا سقط شكُّ الإمام [من] أنّ الأُمورَ الحادثةَ في النفسِ الجسمانيّةِ لايجوز أن تصدرَ عن العقل؛ فإنّ الثابتَ لايكون علّةً للمتغيّرِ و إن جاز ذلك فليجزْ صدور الحركات عنه من غيرِ احتياجٍ إلى النفسِ الفلكيّةِ.[2]

---

١. A: ـ على.

٢. راجع: شرحي *الإشارات*، ج ٢، صص ٢٩ – ٣٠.

قال:

استشهادٌ
[في الردّ علىٰ مَن زعم أنّ المحرِّكات السماويّة]
[هي النفوس المنطبعة في الأجسام المتحرّكة]

صاحبُ المشّائين قد شهد بـ:

[١.] أنّ محرِّكَ كلِّ كُرةٍ يحرّك تحريكاً غيرمتناهٍ؛

[٢.] و أنّه غيرُمتناهي القوّة؛

[٣.] و أنّه لايكون تحريكُ غيرِالمتناهي [1] بقوّةٍ جسمانيّةٍ.

فغفل عنه كثيرٌ من أصحابِه حتّىٰ ظنّوا أنّ المحرِّكات بعد الأوّل قد تتحرّك بالعرض؛ لأنّها في أجسامٍ.

و العجب! أنّهم جعلوا لها تصوّراتٍ عقليّةً و لميحضرهم أنّ التصوّرَ العقليَّ غيرُ ممكنٍ لجسمٍ؛ و لا لقوّةِ جسمٍ. فهو غيرُممكنٍ لِما يتحرّك بذاته أو يتحرّك بالعرض؛ أي بسببِ متحرّكٍ بذاته؛ و أنت إن حقّقتَ لمتستجزْ أن تقولَ: «إنّ النفسَ الناطقةَ التي لنا متحرّكةٌ بالعرض» إلّا بالمجاز؛ و ذلك لأنّ الحركةَ بالعرض هي أن يكونَ الشيءُ صار له وضع و موضع بسببِ ما [2] هو فيه ثمّ يزول ذلك بسببِ زوالِه عمّا هو فيه الذي هو منطبعٌ فيه.

أقول:

قد مرّ في بيانِ كثرةِ العقول أنّ قوماً من المشّائين ظنّوا «أنّ المتشبّهَ به في جميعِ السماواتِ واحدٌ و أمّا المحرِّكاتُ السماويّةُ هي نفوسُها المنطبعةُ في أجسامِها»؛ فلزمهم تحرّكُها بالعرض؛ لأنّ الحالَ في المتحرّكِ بالذات متحرّكٌ بالعرض؛ و قالوا: المتحرّكُ من حيث هو متحرّكٌ يحتاج إلىٰ محرِّكٍ و لايتسلسل، بل يجب أن ينتهيَ إلىٰ محرِّكٍ غيرِمتحرّكٍ من حيث هو محرِّكٌ؛ و هو العلّةُ الأولىٰ أو العقلُ الأوّلُ.

فردّ عليهم الشيخُ بشيئَين:

---

١. A: ـ تحريك غير المتناهي. ٢. E: ـ ما.

أحدهما: قولُ أرسطو؛ فإنّهم يدّعون متابعةَ مذهبِه؛ و ذلك أنّه صرّح بأنّ محرِّكَ كلِّ كُرةٍ يحرّكها تحريكاً غيرمتناهٍ و بأنّ التحريكَ الغير المتناهي لايكون بقوّةٍ جسمانيّةٍ؛ فلزم من هٰذَين القولَين أنّ محرِّكَ كلِّ كُرةٍ جوهرٌ مفارقٌ؛ فغفل هؤلاء عن هذا اللازمِ.

الثاني: أنّهم اعترفوا بأنّ للنفوسِ السماويّةِ تصوّراتٍ عقليّةً هي مبادئُ تصوّراتِها الجزئيّةِ و ذهلوا عن أنّ التصوّرَ العقليَّ لايمكن لجسمٍ أو جسمانيٍّ، لِما مرّ في النمط الثالث؛ و كلُّ متحرّكٍ ـ بالذات أو بالعرض ـ فهو جسمٌ أو قوّةُ جسمٍ؛ فلزمهم أن تكونَ للسماويّات إمّا نفوسٌ ناطقةٌ أو عقولٌ؛ و هي لاتتحرّك بالعرض حتّىٰ تحتاجَ إلىٰ محرِّكٍ و تنتهي إلىٰ محرِّكٍ أوّلٍ؛ و ذلك لأنّك إذا تأمّلْتَ لم‌يجز أن تقولَ: «إنّ النفسَ الناطقةَ التي لنا تتحرّك بالعرض» إلّا بطريقِ المجاز؛ لأنّ الحركةَ بالعرض هي أن يكونَ للشيءِ وضعٌ و موضعٌ بسببِ محلِّه الذي هو فيه ثمّ يزول ذلك الوضعُ أو الموضعُ بسببِ زوالِ الوضعِ أو الموضعِ عن محلِّه الذي هو فيه منطبعٌ؛ و ليست النفسُ الناطقةُ حالّةً في البدن حتّىٰ يصحَّ أن يُقالَ: «إنّها متحرّكةٌ بالعرض»؛ و كذا حكمُ العقول.

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ أنّ المعلول الأوّل عقل مجرّد]

الأوّلُ ليس فيه حيثيّتان لوحدانيّتِه؛ فيلزم ـ كما علمتَ ـ أن لايكون مبدءاً لا لواحدٍ بسيطٍ ـ اللّهمّ! ـ إلّا بالتوسّط[1]؛ و كلُّ جسمٍ ـ كما علمتَ ـ مركّبٌ من هيولى و صورةٍ.

فيتّضح لك أنّ المبدأ الأقرب لوجودِه عن اثنين أو عن مبدءٍ فيه حيثيّتان ليصحَّ أن يكونَ عنه اثنان معاً؛ لأنّك علمتَ أنّه ليس و لا واحدة من الهيولىٰ و الصورةِ علّة للأُخرىٰ بالإطلاق و لا واسطة بالإطلاق، بل تحتاجان إلىٰ ما هو علّةٌ لكلِّ واحدةٍ منهما أو لهما معاً؛ و لاتكونان معاً عمّا

---

١. A: بتوسّط.

لاينقسم بغيرِ توسّطٍ.

فالمعلولُ الأوّلُ عقلٌ غيرُ جسمٍ؛ و أنت فقد صحّ لك وجودُ عدّةِ عقول متبائنة؛ و لا شكَّ أنّ هذا المبدَعُ الأوّلُ في سلسلتِها أو في حيّزِها العقليّ.

أقول:

هذا الفصلُ مع الذي بعده يشتمل علىٰ بيانِ الطريق الثالث لإثباتِ العقول.

و تقريرُه: أنّ الواجبَ ليس فيه حيثيّتان لواحدانيّتَه، كما بُيّن في النمط الرابع؛ فيلزم أن لايكون مبدءاً إلّا لواحدٍ بسيطٍ إلّا بالتوسّط، كما علمتَ في النمط الخامس؛ و كلُّ جسمٍ ـ كما عُلم في النمط الأوّل ـ مركّبٌ من الهيولىٰ و الصورة؛ فيتّضح لك أنّ المبدأ الأقربَ لوجودِ الجسمِ يكون مؤلَّفاً عن شيئَين أو يكون وجودُ الجسم عن مبدءٍ فيه حيثيّتان ليصحَّ أن تصدرَ عنه الهيولىٰ و الصورةُ معاً؛ إذ لايجوز أن تصدرَ إحديٰهما عنه و تصدر الأُخرىٰ عن ذلك الصادرِ، لِما علمتَ في النمط الأوّل [من] أنّه ليس شيءٌ منهما علّةً على الإطلاق و لا واسطةً مطلقةً للأُخرىٰ، بل يحتاجان معاً إلىٰ علّةٍ توجد كلَّ واحدةٍ منهما أو توجدهما معاً لكنّهما لاتكونان معاً عن مبدءٍ قريبٍ بسيطٍ، لِما عرفتَ؛ فلايمكن صدورُ الجسمِ عن الواجبِ؛ فيكون الصادرُ الأوّلُ موجوداً ليس بجسمٍ و لا هيولى و لا صورة و لا نفس يتعلّق بجسمٍ لعدمِ الجسم، بل هو عقلٌ محضٌ؛ و هذا مبنيٌّ علىٰ أنّ النفسَ لاتوجد بدون جسمٍ قابلٍ لتعلّقِها، كما هو مذهبُ أرسطو و الشيخ.

و إذا عرفتَ أنّ الصادرَ الأوّلَ عقلٌ و قد صحّ في هذا النمطِ وجودُ عدّةِ عقولٍ متبائنةِ الذوات هي مبادئُ تحريكاتِ الأفلاك؛ فلا شكّ [في] أنّ هذا العقلَ الذي هو المعلولُ الأوّلُ إمّا في سلسلة العقول، أي هو أيضاً محرِّكٌ لفلكٍ هو /76B/أوّلُ الأفلاك أو في حيّزِها العقليّ، أي هو مشاركٌ لها في كونها عقلاً إن لم يكن محرِّكاً لفلكٍ.

قال:

تنبيهٌ

[في معرفة كثرة الأجرام العالية]

[و النفوس المحرّكة للأفلاك و العقول]

[و اختلاف الأجرام العالية]

قد يمكنك أن تعلمَ أنّ الأجسامَ الكُريّةَ العاليةَ أفلاكها و كواكبها[١] كثيرةُ العدد.

و يلزمك علىٰ أصولك أن تعلمَ أنّ لكلِّ جسمٍ منها كان:

[١.] فلكاً محيطاً بالأرض موافقَ المركز أو خارجَ المركز

[٢.] أو فلكاً غيرَ محيطٍ مثل التدويرات

[٣.] أو كوكباً شيئاً هو مبدأُ حركةٍ مستديرةٍ علىٰ نفسِه لا يتميّز الفلكُ في ذلك عن كوكبٍ[٢].

أقول:

نبّه الشيخُ علىٰ كثرةِ العقول.

و تقريرُه: أنّ الأجرامَ العاليةَ تنقسم إلى الكواكب و إلى الأفلاك؛

و الكواكب تنقسم إلىٰ سيّاراتٍ و إلىٰ ثوابت؛

و السيّاراتُ سبعةٌ و الثوابتُ كثيرةٌ و قد رصد منها ألف و نيّف و عشرون كوكباً؛

و الطريقُ إلىٰ معرفةِ وجودِ الكواكبِ العيانُ و إلىٰ معرفةِ سيرِها و ثباتِها الرَّصَدُ.

و أمّا الأفلاك فكثيرةٌ و الطريق إلىٰ إثباتِها الاستدلالُ بحركاتِ الكواكب الموجودة بالرَّصَدِ بعد رعايةِ الأُصول الحِكميّة و هي:

[١.] إسنادُ كلِّ حركةٍ إلىٰ جسمٍ يتحرّك بتلك الحركةِ بالذات و يتحرّك ما يحتوي عليه بالعرض؛

[٢.] و وجوبُ تشابهِ حركةِ كلِّ جسمٍ بسيطٍ منها، أي يسير في أزمنةٍ متساويةٍ من محيط نسباً متساويةً أو تفعل علىٰ مركزِه زوايا متساويةً؛

[٣.] و امتناعُ الخَرْقِ و الالتيامِ علىٰ أجرامِها.

و الجمهورُ جعلوا الأفلاكَ تسعةً:

ـ أعلاها للحركة اليوميّة التي تظهر في جميعِ الأجرامِ الفلكيّةِ؛

---

١. A: فلكها و كوكبها. ٢. E: الكواكب.

ـ و ما يليه للحركةِ التي بها تتحرّك الثوابتُ و أوجاتُ الكواكب السبعة و حضيضاتُها؛ و السبعة الباقية السيّارات السبع؛

و لمّا كانتْ حركاتُ السيّاراتِ مختلفةً ـ طولاً و عرضاً، و استقامةً و رجعةً، و سرعةً و بطؤاً، و قُرباً و بُعداً من الأرض ـ و كان من أُصولِهم أنّ حركةَ كلِّ جسمٍ بسيطٍ منها يجب أن تكونَ متشابهةً؛ فلزم من ذلك أن يكونَ فلكُ كلِّ كوكبٍ من السيّارة مركّباً من أفلاكٍ بعضها محيطٌ بالأرض و بعضها غيرُ محيطٍ؛ و يتحرّك كلٌّ منها حركةً متشابهةً؛ و تحصل من مجموعِ الحركاتِ الحركةُ المختلفةُ التي تكون لذلك الكوكب.

و المحيطة انقسمتْ علىٰ قسمَين:

أحدهما: ما يكون مركزُه مركزَ العالَم؛ و سُمّي «موافق المركز»؛

و الثاني: ما يكون مركزُه خارجاً من مركز العالَم؛ و سُمّي «خارج المركز».

و غيرُالمحيطة سُمّيت «التدويرات»؛ و الكواكب مركوزةٌ فيها و هي مركوزةٌ في ثخنِ فلكٍ محيطٍ بالأرض.

فحكم الشيخُ بأنّ لكلِّ جسمٍ منها ـ فلكاً كان أو كوكباً ـ شيئاً هو مبدأُ الحركةِ المستديرةِ لا يتميّز الفلكُ عن الكوكب في ذلك.

و زعم قومٌ أنّ كلَّ كوكبٍ مع أفلاكِه بمنزلةِ حيوانٍ واحدٍ له نفسٌ واحدةٌ تتعلّق بالكوكب أوّلاً؛ لأنّه كالقلبِ و أفلاكه بواسطة الكوكب؛ إذ هي كالجوارح، كما يتعلّق نفسُ الحيوان بقلبه أوّلاً و بأعضائِه الباقيةِ بعد ذلك و بتوسّطِه بالقوّةِ المحرِّكةِ؛ فعلىٰ هذا المذهب يكون النفوسُ الفلكيّةُ تسعاً اثنتان للفلكَين العظيمَين و سبع للسيّاراتِ و أفلاكِها.

قال:

و أنّ الكواكبَ تنتقل حولَ الأرض بسببِ الأفلاك التي هي مركوزةٌ فيها. لا بأن[1] تنخرق لها أجرامُ الأفلاك.

و يزيدك في ذلك بصيرةً أنّك إذا تأمّلتَ حالَ القمر في حركتِه

---

١. E: بأنّ.

المضاعفةِ و أوجَيْه و حالَ عطارد و أوجَيْه؛ و أنّه لو كان هناك انخراقٌ يوجبه جريانُ الكواكب أو جريانُ فلكِ تدويرِه[1] لم‌يعرض ذلك كذلك.

أقول:

أراد أن يبيّنَ فسادَ ما ظنّ قومٌ [من] أنّ الكواكبَ تتحرّك في الأفلاكِ تحرّكَ الحِيتان في المِياهِ؛ فإنّ بيانَ تكثّرِ المحرِّكاتِ المقتضي لتكثّرِ المتحرّكاتِ مبنيٌّ عليه.

و ينبّه بوجهَين:

أحدهما: البرهانُ المتقدّمُ على امتناعِ الخَرقِ و الالتيامِ على الفلكيّات؛ و إليه أشار بقولِه: «و أنّ الكواكبَ تنتقل حولَ الأرض» إلىٰ قولِه «و لا بأن تنخرقَ لها أجرامُ الأفلاك».

و فيه نظرٌ؛ لأنّ ما تقدّم ـ بتقديرِ صحّتِه ـ لا يدلّ إلّا على امتناعِ الخرقِ و الالتيامِ علىٰ محدِّد الجهات لا علىٰ كلِّ فلكٍ.

الثاني: برهانٌ حدسيٌّ؛ و هو أنّهم وجدوا بالرَّصَدِ أنّ مركزَ تدويرِ القمر إذا كان مع الشمس كان في الأوج؛ فاستدلّوا بذلك علىٰ أنّ المركزَ إذا كان مع الشمس كان الأوجُ هناك و إذا تحرّك المركزُ عن ذلك الموضعِ إلى التوالي تحرّك الأوجُ عن ذلك الموضعِ إلىٰ خلافِ التوالي بحيث يكون البُعدُ بين الأوجِ و الشمسِ كالبُعدِ بين الشمسِ و المركزِ حتّىٰ إذا وصل المركزُ إلى التربيعِ وصل الأوجُ إلى التربيعِ الآخر؛ فيكون المركزُ في مقابلةِ الأوجِ في الحضيضِ و إذا وصل إلىٰ مقابلةِ الشمسِ وصل الأوجُ إليه من الجانب الآخر؛ فيكون المركزُ في الأوج. ثمّ إذا وصل المركزُ إلى التربيعِ الآخرِ وصل الأوجُ إلى التربيعِ الذي كان المركزُ هناك؛ فيقع المركزُ في الحضيض. ثمّ يصلان معاً إلى الشمس و هكذا دائماً؛ و سمّوا البُعدَ الذي بين الأوج و المركز بـ«البُعد المضاعف» و «الحركة المضاعفة»؛ لأنّه ضِعْفُ بُعدِ المركزِ عن الشمس؛ فلأجلِ هٰذَين الحركتَين أثبتوا له فلكاً خارجَ المركز يكون التدويرُ في ثَخَنِه و يكون الخارجُ المركزُ في ثخنِ الفلكِ المائلِ و المائلُ في ثخنِ الممثّلِ؛ و يتحرّك الخارجُ و تحرّك التدوير /77A/ إلى التوالي كلَّ يومٍ أربعة و عشرين درجةً و كسراً؛ و يتحرّك المائلُ و الممثّلُ و يتحرّك الخارجُ و أوجُه إلىٰ خلاف التوالي كلَّ يومٍ أحد عشر

---

١. فى بعض نسخ الاشارات: التدوير.

درجةً و كسراً. فتردّ هذه الحركةُ مركزَ التدوير إلىٰ خلاف التوالي بهذا القدر؛ و يتحرّك الشمسُ عن موضعِها بقدرِ درجةٍ؛ فيصير البُعدُ بين الأوج و الشمس كالبُعد بينهما و بين المركز؛ و تتمّ الحركتان؛ فلو لم تكن لخارجِ المركز حركةٌ بالذات إلى التوالي و بالعرض إلىٰ خلافه، بل كان التدويرُ أو القمرُ يقطع الخارجَ المركزَ بحركتِه وحده لم يعرض ذلك.

و فيه نظرٌ؛ لأنّهم إنّما أثبتوا تلك الأفلاكَ بناءاً على امتناعِ الخرقِ؛ لأنّه علىٰ تقديرِ جوازِه جاز أن يُقالَ: «إنّ التدويرَ أو القمرَ يتحرّك وحده علىٰ مدارٍ بيضيٍّ الشكل علىٰ وجهٍ يقع الشمسُ علىٰ طرفِ قُطرِه الأطولِ دائماً أو يتحرّك الخارجُ المركزُ بمحرّكيه و يتحرّك التدويرُ أو القمرُ وحده؛ فحينئذٍ لو بيّن امتناع الخرق بذلك لزم الدورُ.

و كذا وجدوا بالرَّصَدِ أنّ مركزَ تدويرِ عطارد يكون مع الأوجِ في كلِّ دورةٍ مرّتَين:

أحدهما: عند كونِه في أوائلِ العقرب في هذا التاريخ؛

و الثاني: في أوائلِ الثور؛

إلىٰ أنّ أوجهَ العقربيّ يكون أبعد من الأرض من أوجهِ الثوريّ؛ فاستدلّوا بذلك علىٰ أنّ له فلكاً خارجَ المركز يكون التدويرُ في ثخنِه سُمّي بـ«الحامل» و يكون الحاملُ في ثخنِ خارج مركز آخر سُمّي بـ«المدير» و المديرُ في ثخنِ الممثّلِ؛ و إذا كان مركزُ التدوير في أوجِهِ العقربيّ يكون أوجُ الحامل أيضاً هناك؛ فيتحرّك الحاملُ و تحرّك التدوير إلى التوالي كلَّ يومٍ بقدرِ ضِعْفِ سيرِ الشمس و يتحرّك المديرُ و تحرّك الحامل و أوجه إلىٰ خلاف التوالي كلَّ يومٍ بقدرِ سيرِ الشمس؛ و هكذا يوماً بعد يومٍ؛ فيكون أوجُ المدير متوسّطاً بين أوجِ الحامل و مركزِ التدوير دائماً؛ فإذا صار بُعدُ المركز عن أوجِ المدير نصفَ دورةٍ استقبله أوجُ الحامل من الجانب الآخر؛ فيكون المركزُ هناك أيضاً في الأوج و يكون هناك أقرب من الأرض من الأوج العقربيّ؛ لأنّه هناك في أوج الحامل فقط و في العقربيّ في الأوجَين معاً؛ فحينئذٍ لو لم تكن للحامل حركةٌ بالذات إلى التوالي و بالعرض إلىٰ خلافِه، بل كان التدويرُ أو الكواكب يقطع الحامل بحركةٍ وحده لم يعرض ذلك؛ و الدورُ المذكورُ لازمٌ هٰهنا أيضاً.

قال:

و تعلم أنّها كلَّها في سببِ الحركةِ الشوقيّةِ التشبّهيةِ علىٰ قياسٍ واحدٍ؛

و تعلم أنّه ليس يجوز أن يُقالَ ما ربّما يُقال: «إنّ السافلَ منها معشوقه الخاصّ هو ما فوقه.»

أقول:

الذين ذهبوا إلىٰ أنّ النفوسَ الفلكيّةَ تسعةٌ قالوا: العقولُ المعشوقةُ أيضاً تسعةٌ عاشرها العقلُ المفيضُ علىٰ عالَمِ الكون و الفساد الذي يسمّونه «العقل الفعّال»؛ فذكر الشيخُ أنّها بعددِ الأفلاك و الكواكبِ بزيادةِ واحدٍ و هو العقل الفعّال؛ و ذلك لأنّ اختلافَ الحركات يقتضي اختلافَ مباديها المعشوقة و هي العقولُ ـ كما مرّ ـ و إنّما يثبت ذلك بعد إبطالِ القولِ بأنّ الفلكَ السافلَ إنّما يتحرّك شوقاً إلى الفلك الذي فوقه.

و القائلون به يجعلون أوّلَ الأفلاك فلكاً ساكناً معشوقاً غيرَ مشتاقٍ ينقطع به الاحتياجُ؛ و مال به أبوالبركات و نقلَه عن بقراط.

و قد تقدّم إبطالُ هذا المذهبِ في الفصل الثاني عشر من هذا النمط.

قال:

و تعلم أنّها لم تختلف أوضاعُها و حركاتُها و مواضعُها بالطبع إلّا و ليستْ من طبيعةٍ واحدةٍ، بل هي طبائع شتّىٰ و إن جمعها كونُها بحسب القياس إلى الطبائع العنصريّة طبيعةً خامسةً.

فيبقى لك أن تنظرَ هل يجوز أن يكونَ بعضُها سبباً قريباً للبعض في الوجود أم أسبابها تلك الجواهرُ المفارقةُ؟

و من هٰهنا توقّع منّا بيان ذلك.[1]

أقول:

الأجسامُ الفلكيّةُ ـ فلكاً كان أو كوكباً ـ متخالفةٌ بطبائعِها، لاختلافِ أوضاعِها و حركاتِها و مواضعِها بالطبع، كما تقدّم بيانُه في النمط الثاني؛ فهي أنواعٌ مختلفةٌ انحصر نوعُ

۱. في بعض نسخ الاشارات: لک.

كلٍّ منها في شخصٍ؛ و هذه الأجرامُ مع اختلافِ طبائعِها متشاركةٌ في كونها طبيعةً مخالفةً للطبائعِ العنصريّةِ؛ فهي بالقياس إلى الطبائع العنصريّة خامسةٌ.

فبقي لك أن تنظرَ أنّه هل يجوز أن يكونَ بعضُ تلك الأجرامِ سبباً قريباً للبعضِ الآخرِ أسبابها تلك الجواهرُ المفارقةُ؟

و بعد هذا يجيء بيانُ ذلك.

و إنّما وسّم هذا الفصلَ بـ«التنبيه»؛ لأنّ بيانَ أكثر ما في هذا الفصل قد مرّ في الفصول السابقة.

قال:

هدايةٌ

[في امتناع علّيّة الحاوي لمحويّه]

إذا فرضنا جسماً يصدر عنه فعلٌ؛ فإنّما يصدر عنه إذا صار شخصُه ذلك الشخصَ المعيّنَ. فلو كان جسمٌ فلكيٌّ علّةً لجسمٍ فلكيٍّ يحويه لكان إذا اعتبرتَ حالَ المعلولِ مع وجودِ العلّةِ وجدتَها الإمكانَ؛ و أمّا الوجود و الوجوب فبعدَ وجودِ العلّة و وجوبِها؛ ولكنّ وجودَ المحويّ و عدمَ الخلأ في الحاوي هما معاً.

أقول:

هذا الفصلُ مع خمسةُ فصولٍ بعده يشتمل على الطريق الرابع لإثباتِ العقول.

و اعلمْ أنّه قد يجيء في ما بعد امتناعُ صدورِ جسمٍ عن جسمٍ أو عمّا هو حالٌّ في جسمٍ على الوجه العامّ.

و ما ذكره في هذا الفصلِ وجهٌ خاصٌّ بامتناعِ كونِ الجسمِ الحاوي علّةً لِمحويّه؛ و هذا الوجهُ مبنيٌّ علىٰ ثلاث مقدّماتٍ:

إحديٰها: أنّ العلّة ما لم تتشخّص امتنع أن يصدرَ عنها المعلولُ؛ لأنّها ما لم تتشخّص لم تؤثّر.

الثانية: أنّ العلّة لمّا كانتْ متقدّمةً بالذات على المعلولِ كان وجودُ المعلولِ و وجوبُه متأخّرَين عن وجودِ العلّةِ و وجوبِه؛ فإن اعتبر المعلول مع وجود العلّة كان حالُه حينئذٍ /77B/ الإمكانَ، لعدمِ الوجوبِ حينئذٍ.

الثالثة: أنّ الشيئَين اللَّذَين يكونان معاً بحيث لايمكن أن ينفكَّ أحدُهما عن الآخـر يكون وجوبُهما و إمكانُهما معاً وإلّا أمكن انفكاكُهما.

فإن قلتَ: إن أُريد بـ«المعيّة» المعيّة بالزمان؛ فلايلزم معيّةُ الوجوبِ و الإمكانِ؛ فـإنّ العلّةَ مع المعلول بالزمان مع أنّ وجوبَ العلّة سابقٌ علىٰ وجوبِ المعلول؛ و إن أُريد المعيّة من جميع الوجوه فذلك صحيحٌ لكنّ ما فيه الكلام ليس كذلك؛ فإنّ عدمَ الخلأ و وجودَ المحويّ ليسا معاً من جميع الوجوه؛ لأنّ عدمَ الخلأ واجبٌ لذاته و وجودَ المحويّ واجبٌ بالغير؛ فعدمُ الخلأ إمّا مع ذلك الغيرِ أو متقدّمٌ عليه؛ لأنّ الواجبَ لذاته لايتقدّم عليه غيرُه؛ فيكون عدمُ الخلأ متقدّماً علىٰ وجودِ المحويّ.

قلتُ: عدمُ الخلأ لو كان مع ذلك الغير؛ فلايستلزم تقدّمه؛ و إنّما يلزم ان لو كان علّةً؛ لأنّ تقدّمَ الغيرِ بالعلّة لا بالزمان.

و لقائلٍ أن يقولَ: سلّمنا معيّتَهما لكن لانسلّم معيّةَ وجوبِهما و إمكانِهما؛ و لو كان كذلك لزم إمّا كونُ المحويّ واجبَالوجود بذاته أو كونُ عدمِ الخلأ ممكناً؛ و كِلاهما بـاطلٌ؛ و هٰهنا فائدةٌ.

قال:

> فإذا اعتبرنا تشخّصَ الحاوي العلّة كان معه للمحويّ إمكانٌ؛ لأنّ تشخّصَ العلّةِ متقدّمٌ في الوجودِ و الوجوبِ علىٰ تشخّصِ المعلول؛ فلايخلو: إمّا أن يكونَ عدمُ الخلأ واجباً مع وجوبِه أو غيرَواجب مع وجوبِه.
>
> [١.] فإن كان واجباً مع وجوبِه كان الملأُ المحويُّ [١] واجباً مع وجوبِه؛ و قد بان أنّه يكون ممكناً مع وجوبِه؛

---

١. A: محوي.

[۲.] و إن كان غيرَواجبٍ فهو ممكنٌ في نفسه واجبٌ بغيرِه[1]؛ فـالخلأُ غيرُ ممتنعٍ بذاته، بل بسببٍ؛ و قد بان أنّه ممتنعٌ بذاته.

فليس شيءٌ من السماويّاتِ علّةً لِما تحته و للمحويّ فيه.

أقول:

لمّا عُلم المقدّماتُ الثلاثُ فلايجوز أن يكونَ الحاويُ علّةً للمحويّ؛ إذ لو كان علّةً له فكان متقدّماً عليه بالوجودِ و الوجوبِ و التشخّصِ، لِما بيّن في المقدّمة الأولىٰ و يكون معه إمكانُ المحويّ، لِما مرّ في المقدّمة الثانية؛ و حينئذٍ لايخلو من أن يكونَ عدمُ الخلأ في الحاوي واجباً مع وجوبِ الحاوي أو لا.

[۱.] فإن كان واجباً و وجوبه لاينفكّ عن وجوبِ الملأ المحويّ؛ فيلزم أن يكونَ وجوبُ الملأ المحويّ مع وجوبِ الحاوي لكنّا بيّنّا في المقدّمةِ الثالثةِ أنّ وجوبَ المحويّ متأخّرٌ، لكونِه ممكناً مع وجوبِه؛ هذا خلفٌ؛

[۲.] و إن لم يكن عدمُ الخلأ واجباً مع وجوبِه كان ممكناً معه؛ و كلُّ ما كان ممكناً مع غيرِه كان ممكناً في نفسه واجباً بغيرِه؛ فلايكون الخلأُ ممتنعاً لذاته؛ هذا.

فثبت أنّ شيئاً من السماويّاتِ ليس بعلّةٍ لِما تحته و لا لِما يكون محويّاً فيه.

اعترض الإمامُ[2] بأنّ عدمَ الخلأو إن كان مع وجودِ المحويّ لكن لايلزم من تأخّرِ وجودِ المحويّ عن وجودِ الحاوي تأخّرُ عدمِ الخلأ؛ لأنّ تأخّرَه عنه ليس بالزمان حتّىٰ يلزمَ ذلك، بل بالمعلوليّةِ؛ و ما مع معلولِ الشيء لايجب أن يكونَ معلولاً له حتّىٰ يتأخّرَ عنه وجودُه و وجوبُه، كما أنّ ما مع المتقدّم لايجب أن يكونَ متقدّماً؛ إذ كان التقدّمُ بالعلّيّة، كما يقول الشيخُ في الفصل الآتي [من] أنّ الحاوي إذا كان مع علّة المحويّ لايجب أن يكونَ متقدّماً على المحويّ؛ لأنّ سبقَ العلّةِ ذاتيٌّ و هو لايكون إلّا للعلّةِ؛ و هذا بالحقيقة منعُ المقدّمةِ الثالثةِ.

و أجاب بعضُ الشارحين بأنّ معيّةَ علّةِ الحاوي و المحويّ اتّفاقيّةٌ و معيّةَ عدمِ الخلأ مع وجودِ المحويّ لزوميّةٌ لكن لايلزم من تأخّرِ أحدِ المتلازمَين بالمعلوليّةِ تأخّرُ الآخر

---

۱. E: بالعلّة.

۲. راجع: شرحي *الإشارات*، ج ۲، صص ۳۷ ـ ۳۹.

بها، كما مرّ.

و يمكن تقريرُ هذه الحجّةِ بوجهٍ يسقط منع الإمام و هو أن يُقالَ: لو كان الحاوي علّةً للمحويِّ كان إمكانُ المحويِّ مع وجودِ الحاوي، كما مرّ؛ فمع وجودِ الحـاوي لايكـون وجودُ الملأ واجباً؛ فيكون الخلأُ ممكناً؛ و حينئذٍ لايحتاج إلى التمسّكِ بالمعيّةِ حتّىٰ يردَ المنعُ.

قال:

و إمّا أن يكونَ المحويُّ علّةً لِما هو أشرف و أقوىٰ و أعظم منه ـ أعـني الحاوي ـ فغيرُ مذهوب إليه بوهمٍ و لا ممكن.

أقول:

قد ثبت ممّا مرّ أنّ الحاويَ ليس بعلّةٍ للمحويِّ؛ و أمّا المحويُّ فلايذهب الوهمُ إلىٰ أنّه علّةٌ للحاوي؛ و ذهابه إلى القسم الأوّل؛ و ذلك لأنّ الوهمَ إنّما يذهب إلىٰ ما تتصوّر فيه مناسبةٌ أو مشابهةٌ بوجهٍ مّا للحقّ لكنّ المناسبةَ في العكسِ أقوىٰ؛ لأنّ الحاويَ أشرف من المحويِّ، لكونِه أقرب إلى الواجب و أبعد عمّا من شأنِه التغيّرُ و الفسادُ، و أقوىٰ و أعظم منه؛ و مع أنّه غيرُ مذهوب إليه بوهمٍ ليس بممكنٍ أيضاً علىٰ ما سيأتي من بيانِ امتناعِ كونِ الجسمِ علّةً لجسمٍ آخر.

قال:

وهمٌ و تنبيهٌ

[في دفعِ ما يوهم من لزوم الخلأ عند علّيّة الحاوي]

و لعلّك تقول: «هَبْ أنّ علّةَ الجسمِ السماويِّ غيرُ جسمٍ»؛ فلابدّ لك[1] من أن تقولَ: «إنّه يلزم من غيرِ الجسم حاوٍ و محويّ سواء كان عن واحدٍ أو عن اثنين» و لا محالةَ أنّ إمكانَ الخلأ مع وجودِ الحاوي قد يعرض هٰهنا كما عرض في ما مضىٰ ذكرُه؛ لأنّك تجعل للحاوي[2] وجوداً عن علّةٍ قبل وجودِ

---

١. A: ـ لك.

٢. A: الحاوي.

المحويّ.

فاسمعْ و اعلمْ: أنّ الحاويَ إنّما كان وجودُه يصحب إمكانَ المحويِّ إذا كان علّة تسبق المحويّ؛ فيكون للمحويِّ مع وجودِه إمكانٌ حتّىٰ[1] يتحدّدَ بوجودِه السطحُ. فلايجب معه ما يملؤه إن كان معلولاً، /78A/ بل يجب بعده؛ و أمّا إذا لميكن علّةً، بل كان مع العلّةِ لميجب أن يسبقَ تحدّدُ[2] سطحِه الداخلِ وجودَ الملأالذي فيه؛ لأنّه ليس هناك سبقٌ زمانيٌّ أصلاً؛ و أمّا الذاتيّ فإنّما يكون للعلّة لا لِما ليس بعلّةٍ، بل مع العلّة، بل نقول: إنّ الحاويَ و المحويَّ وجبا معاً عن سببَين[3].

أقول:

هذا سؤالٌ توّهم وروده علىٰ ما مرّ مع جوابِه.

و تقريرُ الوهمِ أن يُقالَ: سلّمنا أنّ عللَ الأجسام السماويّة ليس بجسمٍ بالدليلِ الذي ذكرتم لكن يلزم تعيّنُ ذلك الدليلِ أن لا يكون غيرُ الجسم أيضاً علّةً للأجسام السماويّة؛ و ذلك لأنّه لو صدر عن غيرِ جسم حاوٍ و محوٍ ـ سواء صدر عن واحدٍ أو عن اثنين ـ و أنتم تجعلون وجودَ الحاوي عن علّتِه قبل وجودِ المحويّ؛ فيلزم أن يكونَ إمكانُ المحويّ مع وجودِ الحاوي لكنّ عدمَ الخلأ و وجودَ المحويّ معاً في الوجوبِ و الإمكانِ؛ فيلزم إمكانُ الخلأ مع وجودِ الحاوي؛ و يلزم المحالُ، كما ذكرتم.

و إنّما قال: «سواء كان عن واحدٍ أو عن اثنين»؛ لأنّ القائلين باستنادِ السماويّاتِ إلىٰ مباديها اختلفوا:

[۱.] فقال بعضُهم: إنّها بأسْرِها مستندةٌ إلى الواجب و يترتّب صدوراتُها عنه بحسب ترتّبِ العقولِ التي هي شروطُ تلك الصدوراتِ؛ و الحاوي لكونِه صادراً بحسب شرطٍ أقدم يكون أقدم؛

[۲.] و قال بعضُهم: إنّها مستندةٌ إلى العقول المختلفة المراتب؛ فيتقدّم الحاوي على المحويّ.

---

۱. فی بعض نسخ الاشارات: حين.

۲. A: تجدد.

۳. E: شيئين.

فعلى التقديرَين تكون الحاوي مقدّماً على المحويّ في الوجود.

فأجاب عن هذا الوهمِ بأنّ إمكانَ المحويّ إنّما يكون مع الحاوي ان لو كان الحاوي علّةً للمحويِّ؛ لأنّه حينئذٍ يكون الحاوي متقدّماً عليه مع تحدّدِ[1] السطح الداخل؛ لأنّه يتقدّم عليه حينئذٍ بتشخّصِه، كما مرّ؛ فيكون إمكانُ المحويِّ مع الحاوي و تحدّد[2] سطحِه الداخل؛ فلايجب مع السطح ما يملأه، لكونِ المحويِّ معلولاً، بل إنّما يجب بعده؛ و أمّا إذا لم‌يكن الحاوي علّةً للمحويّ، بل كان مع العلّةِ لم‌يجب تحدّدُ[3] سطحِه الداخل قبل وجوبِ اللامحويّ؛ إذ ليس لعلّةِ المحويِّ سبقٌ زمانيٌّ على المحويِّ حتّىٰ يُقالَ: «إنّ ما معها يجب أن يكونَ متقدّماً على المحويّ»؛ و لا سبقٌ ذاتيٌّ؛ فإنّه إنّما يكون للعلّةِ لا لِما يكون مع العلّةِ؛ و لا بالطبع؛ لأنّ الحاويَ ليس جزءاً و لا شرطاً، بل الحاوي و المحويّ وجبا معاً عن سببَين.

قال:

وهمٌ و تنبيهٌ

[فيه زيادةُ توضيحٍ لعدم لزوم الخلأ عند علّيّة الحاوي]

أو لعلّك تزيد فتقول: إذا خرج على الأُصول التي تقرّرتْ أنّه قد يوجد عن غيرِ جسمٍ حاوٍ و آخر غيرجسمٍ يوجد عنه هذا الآخرُ المحويُّ؛ فيكون وجوبُ الحاوي مع وجوبِ الغير الجسم الآخر بالذات ولكنّ المحويَّ معلولٌ لغيرِ الجسم الآخر؛ فإنّه إذا اعتُبرتْ له معيّةٌ مع هذا الآخر كان ممكناً؛ فيكون في حالِ ما يجب الحاوي؛ فالمحويُّ ممكنٌ.

فجوابُك: أنّ هذا هو المطلب الأوّل عند التحقيق و جوابُه ذلك بعينه؛ فإنّ المحويَّ إنّما هو ممكنٌ بحسب قياسِه إلى الآخر الذي هو علّتُه؛ و ذلك القياسُ لايُفرِض[4] إمكانَ الخلأ بوجهٍ. إنّما يُفرِضُه تحدّدُ[5] الحاوي في

---

١. A: تجدد. ٢. A: تجدد. ٣. A: تجدد.

٤. E: + فيه. ٥. A: تجدد.

باطِنِه ثمّ تحدّدُ[۱] الحاوي لا سبقَ له على المحويّ؛ و ليس كلُّ ما هو بعدٌ معاً؛ فهو بعدٌ؛ لأنّ القبليّةَ و البعديّةَ إذا كانتا بحسب العلّيّةِ و المعلوليّةِ؛ فحيث لم تكن علّيّةٌ و لا معلوليّةٌ[۲] لم تجبْ قبليّةٌ و لا بعديّةٌ؛ و لا يجب أن يكونَ ما مع العلّةِ علّةً؛ فلم يجبْ أن يكونَ ما مع القبل بالعليّة قبلاً. اللّهمّ! إلّا أن تكونَ قبليّةُ القبلِ بالزمان؛ فإنّه حينئذٍ تلزم قبليّةُ ما معه[۳].[۴]

قال:

وهمٌ و تنبيهٌ

[في دفعِ ما يوهم من لزوم الخلأ المحال]

[لكون الحاوي و المحويّ ممكنَين]

و لعلّك تقول: إنّ الحاويَ و المحويَّ جميعاً بحسب اعتبارِ نفسَيهما غيرُ واجبَي الوجود؛ فخلوُّ مكانَيهما غيرُ واجب الوجود.

فاسمعْ أنّ هٰذَين إذا أُخِذا معاً ممكنَين لم يكن هناك تحدّدٌ[۵] لشيءٍ و لا مكان إن لم يُملأ كان خلأً؛ [و] إنّما يعرض ما يعرض[۶] إذا كان محدّداً[۷]؛ فيلزم مع تحديده[۸] أن يكونَ الحدُّ محيطاً بملأٍ أو غيرَ محيطٍ به؛ فيكون خلأً.

أقول:

هذا سؤالٌ آخر مع جوابه.

و تقريرُه: أنّ كلَّ واحدٍ من الحاوي و المحويِّ ممكنٌ بحسب ذاته؛ فيكون خلوُّ

---

۱. A: تجدد. ۲. A: لم تكن لذلك.

۳. E: لم يجب قبليّة و لا بعديّة و لمّا لم يجب أن يكون ما مع العلّة علّة لم يجب أن يكون ما مع القبل بالعلّيّة قبلا اللهمّ إلاّ بالزمان.

٤. هذا هو الوهم المذكور في الفصل السابق مع زيادة بيان و التنبيه للجواب الذي سبق مزيد إيضاح؛ فهو غنيّ عن الشرح؛ فلهذا لم يشرح السمرقنديُّ هذه العبارات و اكتفىٰ بنقلِه.

٥. A: تجدد. ٦. A: ـ ما يعرض. ٧. A: مجدّداً.

٨. A: تجديده.

مكانَيهما ممكناً و يلزم إمكانُ الخلأ.

فأجاب بأنّ اعتبارَ مكانَيهما لا يقتضي إمكانَ الخلأ؛ لأنّ إمكانَ الخلأ إنّما يلزم ان لو كان هناك تحدّدُ[1] السطح الباطن و تحقّق المكان حتّىٰ أنّ ملأه شيءٌ كان ملأ و إن لم يملأه كان خلأ؛ و أمّا إذا لم يكن ذلك فهناك لا خلأ و لا ملأ.

و لقائلٍ أن يقولَ: سلّمنا أنّه لا يلزم إمكانُ الخلأ الذي بين الأجسام لكن لا خفاءَ [في] أنّه يلزم إمكانُ الخلأ الذي بمعنى أبعاد مجرّدةٍ عن المادّة مع أنّه ممتنعٌ أيضاً عندكم، كما مرّ في النمط الأوّل.

قال:

إشارةٌ
[إلى امتناع علّيّة الحاوى]

و هذا القولُ واحدٌ بعينه سواء نُسب التقدّمُ إلىٰ صورةِ الجسمِ الحاوي أو[2] نفسِه التي تكون كصورتِه أو إلى جملتِه.

أقول:

تعيّن أنّ البرهانَ المذكورَ على امتناعِ كونِ الحاوي علّةً للمحويِّ قائمٌ سواء جُعلت العلّةُ صورةَ الجسمِ الحاوي أو نفسَه التي تكون كصورتِه النوعيّةِ أو مجموعَهما؛ فإنّ استلزامَ إمكانِ الخلأ حاصلٌ مع الجميع؛ لأنّ العلّةَ ما لم تتشخّصْ لا تؤثّر و تحدّد[3] السطح الحاوي مع تشخّصِ الصورةِ الجسميّةِ و النوعيّةِ؛ فيلزم إمكانُ الخلأ.

و إنّما لم يتعرّضْ بالهيولىٰ؛ فإنّها قابلةٌ؛ فلا تكون فاعلةً.

قال:

تذنيبٌ
[في امتناع كون الجسم علّةً لجسمٍ آخر]

---

١. A: تجدد. ٢. A: و. ٣. A: تجدد.

قد استبان أنّه ليست الأجسامُ السماويّةُ عللاً بعضها لبعض؛ و أنت أيضاً[1] إذا فكّرتَ مع نفسِك علمتَ أنّ الأجسام إنّما تفعل[2] بصورِها؛ فالصورُ[3] /78B/ القائمةُ بالأجسامِ و التي هي كماليّةٌ لها إنّما تصدر عنها أفعالُها بتوسّطِ ما فيه قوامُها؛ و لا توسّطَ للجسم بين الشيء و بين ما ليس بجسمٍ من هيولى أو صورةٍ حتّىٰ يوجدهما أوّلاً؛ فيوجد بهما الجسم.

فإذن الصورُ الجسميّةُ لاتكون أسباباً لهيولياتِ الأجسام و لا لصورِها، بل لعلّها تكون مُعِدّةً لأجسامٍ أُخر لصورٍ ما يتجدّد[4] عليها أو أعراض.

أقول:

لمّا ثبت امتناعُ كونِ الأجسامِ السماويّةِ علّةً ـ بعضها لبعضٍ ـ أراد أن يبيّنَ أنّ شيئاً من الأجسام ـ سواء كانتْ فلكيّةً أو عنصريّةً ـ ليس بعلّةٍ لجسمٍ.

و يتحقّق أيضاً ما ذكره في ما مرّ [من] أنّ المحويَّ يمتنع أن يكونَ علّةً للحاوي.

و هذا البيان مبنيٌّ علىٰ مقدّماتٍ:

فالأوّل: أنّ الجسمَ إنّما يفعل بصورتِه؛ إذ الهيولىٰ لكونِها قابلةً لاتكون فاعلةً، لِما ثبت عندهم [من] أنّ القابلَ لايكون فاعلاً.

الثاني: الصورُ الجسمانيّةُ و النوعيّةُ و غيرُ الجسمانيّة التي هي صورٌ كماليّةٌ للأجسام ـ و هي النفوس المفارقة ـ إنّما يصدر عنها أفعالُها بتوسّطِ الجسم الذي تلك الصورةُ صورةٌ له.

أمّا الصورةُ الجسميّةُ فلأنّها إنّما تفعل بعد تحقّقِها و تشخّصِها؛ و تشخّصُها إنّما يكون بعد حصولِها في موادِّها؛ فيكون فعلُها بتوسّطِ موادِّها؛ فيكون بمشاركةٍ من الوضعِ؛ و لذلك فإنّ النارَ لايُسخِّنُ أيَّ شيءٍ اتّفق، بل ما كان مقارناً لجرمِها أو مقارباً؛ و الشمسُ لايضيء إلّا ما كان مقابلاً لجرمِها؛ و هذا تمسّكٌ بالاستقراءِ؛ فلايفيد اليقينَ، لجوازِ أن يفعلَ بعضُ الأجسام خاصيّةً بدون اعتبارِ الوضع.

و أمّا الصورُ الغيرُ الجسمانيّةُ فإنّما صارتْ مختصّةً بجسمٍ بسببِ أنّ فعلَها من حيث هي

---

١. E: ـ أيضاً.　　٢. A: تعقل.　　٣. E: و الصورة.

٤. E: يتحدّد.

النفسُ إنّما يكون بذلك الجسم و فيه و إلّا لكانتْ مفارقةَ الذاتِ و الفعلِ جميعاً؛ و حينئذٍ لم يكن نفساً لذلك الجسمِ.

فظهر أنّ الصورَ إنّما يفعل بواسطةِ الموادّ و مشاركةِ الوضع.

الثالث: عِلّةُ الجسم لابدّ و أن تكونَ أوّلاً علّةً لجزئِه ـ أي الهيولىٰ و الصورة ـ حتّىٰ تكونَ علّةً له؛ و هذا ظاهرٌ.

الرابع: ليس للجسمِ توسّطُ وضعٍ بين الصورة الفاعلة و بين ما ليس بجسمٍ من الهيولىٰ و الصورة؛ إذ ليس لهما وضعٌ قبلَ تحقّقِ الجسم ـ كما عُلم من النمط الأوّل ـ حتّىٰ يوجدَها أوّلاً ثمّ يوجد بهما الجسم.

و إذا عُلم هذه المقدّماتُ عُلم أنّ الصورَ الجسميّةَ لاتكون أسباباً للأجسام و لا لهيولياتِ الأجسام و لا لصورِها، بل تأثيرُها إنّما يكون بأن يجعلَ الأجسام معِدّةً لقبولِ صورِها تتجدّد عليها من واهب الصور كالنار؛ فإنّها تجعل جسمَ الماءِ المجاورِ بالتسخين معِدّاً لقبولِ الصورِ الهوائيّةِ و الحرارةِ و اللطافةِ.

و هذا آخرُ الفصول المشتملة علىٰ إثباتِ العقول.

<المسئلة الثالثة>

<في ترتيب الوجود>

قال:

هدايةٌ و تحصيلٌ

[في أنّ المعلول الأوّل واحد من الجواهر المجرّدة]

[و أنّها صادرة عن الواجب بتوسّط ذلك الواحد]

[و أنّ السماويّات صادرة عن هذه الجواهر]

فقد بان لك أنّ جواهرَ غير جسمانيّة موجودةٌ؛ و أنّه ليس واجبالوجود إلّا واحداً فقط لايشارك شيئاً آخر في جنسٍ و لا نوعٍ؛ فتكون هذه الكثرةُ من

الجواهرِ الغيرِ الجسمانيّةِ معلولةً.

و قد علمتَ أيضاً أنّ الأجسامَ السماويّةَ معلولةٌ لعللٍ غيرِجسمانيّةٍ؛ فتكون هي من هذه الكثرة.

و قد علمتَ أنّ واجبَالوجود لايجوز أن يكون مبدءاً[1] لاثنين معاً إلّا بتوسّطِ أحدِهما؛ و لا مبدءاً للجسمِ إلّا بتوسّطٍ.

فيجب إذن أن يكونَ المعلولُ الأوّلُ منه جوهراً من هذه الجواهر العقليّة واحداً؛ و أن يكونَ الجواهرُ العقليّةُ الأُخَرُ بتوسّطِ ذلك الواحد؛ و السماويّاتُ بتوسّطِ العقليّاتِ.

أقول:

قد ثبت بالطُّرقِ الأربعةِ المذكورةِ وجودُ جواهر مجرّدةٍ عقليّةٍ.

و ثبت في النمط الرابع أنّ واجبَالوجود واحدٌ لايشارك شيئاً في جنسٍ و فصلٍ؛ فيلزم أن تكونَ تلك الجواهرُ ممكنةً معلولةً لها.

و قد ثبت ـ من استنادِ السماويّاتِ إلىٰ جواهر مجرّدةٍ و من امتناعِ كونِ الواجبِ تعالىٰ علّةً إلّا لواحدٍ و امتناعِ كونِ ذلك الواحدِ جسماً أو جسمانيّاً أو نفساً ـ ثلاثةُ أحكام:

أحدها: أنّ المعلولَ الأوّلَ واحدٌ من هذه الجواهرِ المجرّدةِ.

الثاني: أنّ سايرَ هذه الجواهرِ صادرةٌ عن الواجب بتوسّطِ ذلك الواحدِ

الثالث: أنّ السماويّاتِ صادرةٌ عن هذه الجواهرِ.

و لأجل هذه الفوائد وسّم الفصلَ بـ«الهداية و التحصيل».

قال:

زيادةُ تحصيلٍ
[في وجوب استمرار ترتّب العقول عن الواجب]
[مع ترتّب صدور السماويّات]

---

۱. A: ـ مبدءاً.

و ليس يجوز أن تترتّبَ العقليّاتُ ترتيبَها[1] و يلزم الجسم السماويّ عن آخرها؛ لأنّ لكلِّ جسمٍ سماويٍّ مبدءاً عقليّاً؛ إذ ليس الجرمُ السماويُّ بتوسّطِ جرمٍ سماويٍّ؛ فيجب أن تكونَ الأجرامُ السماويّةُ تبتدئ في الوجودِ مع استمرارٍ باقٍ في الجواهر العقليّة من حيث لزومِ وجودِها نازلةً في استفادةِ الوجودِ مع نزولِ السماويّات.

أقول:

أراد أن يبيّنَ وجوبَ استمرارِ ترتّبِ العقول عن الواجب مع ترتّبِ صدورِ السماويّات و إن كانت السماويّاتُ مبتدئةً بعدها.

تقريرُه أن يُقالَ: لايجوز أن تترتّبَ العقولُ ترتّبَها ثمّ يصدر الجسمُ السماويُّ عن آخرها؛ لأنّه لو كان كذلك فإمّا أن صدر عنه جميعُ السماويّات أو يصدر عنه واحدٌ و من ذلك الواحدِ آخر و علىٰ هذا إلى الآخر؛ و لا سبيلَ إلىٰ شيءٍ منهما؛

أمّا الأوّل: فلِما بيّنّا [من] أنّ لكلِّ جسمٍ سماويٍّ مبدءاً عقليّاً مغائراً لمبدأ الآخر.

و أمّا /79A/ الثاني: فلِما بيّنّا [من] أنّ شيئاً من الأجرام السماويّة ليس بعلّةٍ لآخر.

فإذن يجب أن تترتّبَ الأجسامُ السماويّةُ في الوجودِ مع ترتّبِ العقول في لزومِ وجوداتِها نازلةً في استفادةِ الوجود مع نزولِ السماويّات، كما يصدر عن العقلِ الأوّلِ عقلٌ و فلكٌ، و عن العقل الثاني عقلٌ و فلكٌ، و علىٰ هذا إلىٰ أن تتمَّ الأجرامُ السماويّةُ.

فإن قلتَ: لِمَ لايجوز أن تكونَ بين العقل الأوّل و العقل الذي هو أوّلُ العقول الموجبة للأفلاكِ عقولٌ كثيرةٌ؟!

قلتُ: المدّعىٰ أنّ السماويّاتِ لايجوز أن تصدرَ عن عقلٍ واحدٍ و لا بعضها عن بعض، بل تبتدئ الأجرامُ السماويّةُ مع العقول التي هي عللُها نازلةً إلى الآخر، كما مرّ؛

و أمّا أنّ ابتداءَ العقولِ هي عللُ السماويّات من العقل الأوّل أو ممّا بعدها ليعسرَ للإنسان أن يعلمَ ذلك.

---

[1] .E: ترتّبها.

قال:

زيادةُ تحصيلٍ

[في كيفيّة صدور الكثرة عن المبدأ الأوّل]

فمن الضرورة إذن أن يكونَ جوهرٌ عقليٌّ يلزم عنه جوهرٌ عـقليٌّ و جـرمٌ سماويٌّ.

و معلومٌ أنّ الاثنين إنّما يلزمان من واحدٍ من حـيثيّتَين و لا حـيثيّتي اختلافٍ هناك إلّا ما كان[1] لكلِّ شيءٍ منها أنّه بذاته[2] إمكانيُّ الوجـود؛ و بالأوّل واجبالوجود؛ و أنّه يعقل ذاتَه و يعقل الأوّلَ؛ فيكون بما له من عقلِه الأوّلَ الموجِبَ لوجودِه؛ و بما له من حالِه عنده مبدئاً لشيءٍ[3]؛ و بما له من ذاتِه مبدئاً لشيءٍ آخر؛ و لأنّه معلولٌ؛ فلا مانعَ من أن يكون هو مقوِّماً من مختلفاتٍ؛ و كيف لا و له ماهيّةٌ إمكانيّةٌ و وجودٌ من غيرِه واجبٌ؟!

أقول:

أراد أن يبيّنَ كيفيّةَ صدورِ الكثرةِ عن المبدأ الأوّل.

و تقريرُه: أنّه قد عُلم من الفصل السابق أنّ ترتّبَ العقولِ الموجِبةِ للسـماويّاتِ مـع ترتّبِ السماويّاتِ؛ و حينئذٍ لايتحقّق ذلك إلّا بأن يصدرَ عن جوهرٍ عقليّ جوهرٌ عقليٌّ و جرمٌ سماويٌّ؛ و قد ثبت في النمط الخامس أنّ الواحدَ من جميعِ الوجوهِ لايصدر عنه إلّا الواحد؛ فلو صدر عن شيءٍ اثنان فإنّما يمكن ذلك ان لو كان له حيثيّتان و لكلٍّ من العقول حيثيّاتٌ بعضُها بذاتِه و هو «الإمكان» و بعضُها بموجِبِه و هو «وجوبالوجود» و بعضُها بالنسبة إلىٰ ذاتِه و هو «تعقّلُ ذاتِه» و بعضها بالنسبة إلىٰ موجِبِه و هو «تـعقّلُ مـوجِبِه»؛ فيكون كلٌّ من العقول باعتبارِ ما له من الموجِب ـ أي وجوب الوجود ـ أو باعتبارِ ما له بالنسبة إلىٰ موجِبه ـ أي تعقّله له ـ مبدءاً لشيءٍ و باعتبارِ ما له من ذاته ـ أي الإمكان أو تعقّله لذاتِه ـ مبدأ شيءٍ آخر؛ و إنّما لميجزم الشيخُ باعتبارٍ واحدٍ من القسـمَين، لعـدمِ البرهانِ علىٰ ذلك.

---

١. A: ـ كان.   ٢. A: بداية.   ٣. E: مبدأ الشيء.

قوله: «و لأنّه معلولٌ» جوابُ سؤالٍ و هو أن يُقالَ: للعقول عندكم بسائط؛ فلايجوز أن يكونَ لها حيثيّتان بذواتِها؛ لأنّهما أو أحدَهما إن كان داخلاً في ماهيّةِ العقل لزم تـركّبُ العقلِ؛ و إن كانتا خارجتَين يلزم أن يكونَ العقلُ مـصدراً لهـما و يـلزم إمّـا التـركّبُ أو التسلسلُ، كما ذكرتم حيث بيّنتم أنّ الواحدَ لايصدر عنه إلّا الواحد.

فأجاب بأنّ العلّةَ هي المجموعُ المركّبُ من الماهيّةِ و الوجودِ؛ إذ الارتدادُ لايصدر إلّا عن هذا المجموعِ؛ و كلٌّ من الحيثيّتَين عارضةٌ لأحدِهما؛ فإنّ الإمكانَ عارضٌ للماهيّةِ و الوجوبَ للوجودِ؛ و إليه أشار بقوله «ماهيّة إمكانيّة و وجود من غير واجب».

قال:

ثمّ يجب أن يكونَ الأمرُ الصوريُّ منه مبدءاً للكائنِ الصـوريِّ؛ و الأمـر الأشبه بالمادّة مبدءاً للكائنِ المناسبِ للمادّة؛ فيكون بما هو عاقلٌ للأوّل الذي وجب به مبدءاً لجوهرٍ عقليٍّ؛ و بالآخر مبدءاً لجوهرٍ جسمانيٍّ.

و يجوز أن يكونَ للآخر تفصيلٌ أيضاً إلىٰ أمرَين بـهما يـصير[1] سـبباً لصورةٍ و مادّةٍ جسميّتَين.

أقول:

كلٌّ من الحيثيّتَين اللّتَين في القسم الأوّل ـ أي وجوبِ الوجود و تعقّلِ المـوجِب ـ مشابهٌ للصورةِ من حيث إنّه كمالٌ فائضٌ عليه من مبدئه؛ و كلٌّ من الحيثيّتَين اللّتَين في القسم الثاني ـ أي الإمكان و تعقّل ذاتِه ـ أشبه بالمادّة؛ لأنّه حالةُ ذاتِه التي هي المادّة؛ فالأولىٰ أن يجعلَ ما هو أشبه بالصورة مبدءاً للكائن الأشبه بالصورة و هو العقل؛ و ما هو أشبه بالمادّة مبدءاً للكائن المناسب للمادّة؛ و هو الفلك؛ لأنّ المعلول يشبه العلّةَ و يناسبها لكنّ تعقّلَ الموجِب أشبه بالصورة من وجوبِ الوجود؛ لأنّه حصولُ صورةٍ من الغـير و تعقّلَ ذاتِه أشبه بالمادّة من الإمكان؛ لأنّه حصولُ صورةِ ذاته التي يشابه المادّة؛ فلذلك جعل الشيخُ تعقّلَ الموجب مبدءاً للعقل دون وجوبِ الوجود و تعقّلَ ذاتِه للـفلك دون

---

١. E: يصير بهما.

الإمكان؛ و يجوز أن يفصّل الثانيَ إلىٰ حيثيّتَين تعقّلِ ذاتِه و تعقّلِ إمكانِه دون الإمكان؛ فيكون باعتبارِ تعقّلِ الذات سبباً لهيولي الفلك و باعتبارِ تعقّلِ الإمكان سبباً لصورتِه؛ لأنّ تعقّلَ الذات ـ كما مرّ ـ أشبه بالمادّة من تعقّلِ الإمكان.

قال:

وهمٌ و تنبيهٌ

[في دفعِ ما قيل من أنّ الحيثيّات الموجودة في العقل]

[إذا كانت سبباً لوجود العقل و الفلك]

[يستلزم أن يكون تحت كلّ عقلٍ عقلٌ و فلكٌ لا إلىٰ نهاية]

و ليس إذا قلنا: «إنّ الاختلافَ لايكون إلّا عن الاختلاف[1]» يجب أن يصحّ عكسُه حتّىٰ يكون الاختلافُ الذي في ذاتِ كلِّ عقلٍ يوجب وجودَ مختلفٍ و يتسلسل إلىٰ غير النهاية. فإنّك تعلم أنّ الموجب لاينعكس كلّيّاً.

أقول:

هذا سؤالٌ توهّم وروده مع جوابِه.

و تقريرُه أن يُقالَ: إذا كانت الحيثيّاتُ المذكورةُ في العقلِ سبباً لوجودِ عقلٍ و فلكٍ بحسب ذلك العقلِ، يلزم ترتّبُ العقولِ و الأفلاكِ إلىٰ غيرِ النهاية؛ إذ تلك الحيثيّاتُ حاصلةٌ لكلِّ عقلٍ.

فأجاب بأنّا إذا قلنا: «إنّ كلَّ عقلٍ و فلكٍ يصدران /79B/ معاً عن العقل»؛ فذلك العقلُ يشتمل علىٰ كثرةٍ لايلزم منه أنّ كلَّ عقلٍ يشتمل علىٰ كثرةٍ وجب أن يصدرَ عنه عقلٌ و فلكٌ؛ لأنّ العقولَ مختلفةٌ بالنوع؛ فجاز أن تنتهيَ إلىٰ عقلٍ لاتؤثّر حيثيّتُه في شيءٍ؛ و قد عرفتَ أنّ الموجبةَ لاتنعكس كلّيّاً.

قال:

تذكيرٌ

[في أنّ المبدَع بالحقيقة هو العقل الأوّل]

---

١. E: اختلاف.

فالأوّل يُبدِعُ جوهراً عقليّاً هو بالحقيقة مبدَعٌ و بتوسّطِه[1] جوهراً عـقليّاً و جرماً سماويّاً ؛ و كذلك عن ذلك الجوهرِ العقليِّ حتّىٰ تتمَّ الأجرامُ السماويّةُ و تنتهي إلىٰ جوهرٍ عقليّ لايلزم عنه جرمٌ سماويٌّ.

أقول:

قد عُلم في النمط الخامس أنّ الإبداعَ إيجادُ الشيءِ بدون توسّطِ آلةٍ و مادّةٍ و مُدّةٍ؛ و كان العقلُ الأوّلُ هو الذي أوجبه الواجبُ من غيرِ توسّطِ شيءٍ؛ فكان هو المبدَع؛ و أبدع بتوسّطِ العقلِ الأوّلِ العقلَ الثانيَ و الفلكَ الأقصىٰ؛ لأنّ موجَبَ الموجِبِ مـوجِبٌ لكـن بالتوسّطِ كإيجابِ مماسّةِ النار للإحراقِ الموجبِ للدخان و بتوسّطِ العقل الثاني العـقلَ الثالثَ و الفلكَ الآخر؛ و علىٰ هذا إلىٰ أن ينتهيَ إلىٰ عقلٍ لايلزم منه جرمٌ سماويٌّ بالوجهِ الذي مرّ في الفصل السابق و هو العقلُ الفعّالُ؛ فالعقلُ الأوّلُ هو المـبدَع بـالحقيقة؛ لأنّ إيجادَه ما كان بتوسّطِ شيءٍ أصلاً.

و إنّما وسّم هذا الفصلَ بـ«التذكير» أيضاً؛ لأنّه ذكر فيه مقاصدَ الفصول المتعلّقة بترتيبِ العقولِ و الأفلاكِ.

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ ترتيب صدور موجودات عالَم الكون و الفساد]

فيجب أن تكونَ هيولى العالَمِ العنصريِّ لازمةً عن العقلِ الأخيرِ؛ و لايمتنع أن يكونَ للأجرامِ السماويّةِ ضربٌ من المعاونة فيه؛ و لايكفي ذلك فـي استقرارِ لزومِها ما لم‌تقترن بها الصورةُ.

و أمّا الصورُ فتفيض أيضاً من ذلك العقلِ ولكن تختلف في هيولياتها بحسب ما يختلف من استحقاقِها لها بحسب استعداداتِها المـختلفةِ؛ و لا مبدأ لاختلافاتها[2] إلّا الأجرام السماويّة بتفصيلِ ما يلي جهةَ المركز مـمّا

---

١. A: ـ جوهراً عقليّاً هو بالحقيقة مبدع و بتوسّطه.
٢. A: لاختلافها.

يلي جهةَ المحيط؛ و بأحوال تدقّ عن[1] إدراكِ الأوهـام تـفاصيلها؛ و إن فطنتْ بجملتِها؛ و هناك توجد صورُ العناصر.

أقول:

هذه إشارةٌ إلىٰ ترتيبِ صدورِ ما في عالَمِ الكونِ و الفسادِ عن مباديها.

و تقريرُها: أنّ هيولى العنصريّاتِ المشتركةِ بينها تتقدّم بالطبع على الصورِ الجسميّةِ و الصور الجسميّة على الصورِ النوعيّةِ؛ و ذلك ظاهرٌ.

و لابدّ للهيولىٰ من علّةٍ و هي لايجوز أن يكونَ جسماً من السماويّات، كما مرّ في هذا النمط [من] أنّ الجسمَ لايجوز أن يكونَ علّةً لجسمٍ و لا للهيولىٰ و لا للصورةِ و لا نفساً؛ لأنّها إنّما تفعل بتوسّطِ الأجسام؛ فبقي أنّها العقلُ الأخيرُ.

و لمّا كانت الهيولىٰ ثابتةَ الذات قابلةً للتغيير بسببِ ورودِ الصورِ و زوالِها؛ و العـقل الأخير ثابتَ الذاتِ و التأثيرِ؛ فلابدّ و أن يكونَ لشيءٍ ثابتِ الذات قابلٍ للتغيير مَدخلٌ في لزومِ الهيولىٰ من العقل؛ و ما يناسب ذلك هو الطبيعةُ الخامسةُ المشـتركةُ بـين الأجـرامِ السماويّةِ الموجِبةِ للحركةِ المستديرةِ، كما مرّ في هذا النمط؛ فيكون للأجرام السماويّة ضربٌ من المعاونةِ في لزومِ الهيولى المشتركةِ؛ و قد مرّ في النمط الأوّل أنّ الهيولىٰ تحتاج في بقائِها إلى الصور؛ فحينئذٍ لايتمّ استقرارُ لزومِ الهيولىٰ إلّا باقترانِ الصور بـها؛ و عـلّةُ الصور أيضاً يكون ذلك العقلَ لكنّ نسبةَ العقل إلى الهيولى المشتركةِ بين العناصرِ واحدةٌ؛ فاختلافُ الصورِ لابدّ له من اختلافِ حالٍ و ليس ذلك من قِبَلِ الفاعلِ؛ فيكون من قِبَلِ القابلِ بأن يختلفَ استحقاقُ الهيولىٰ بقبولِ بعضِ الصورِ دون البعضِ عن العقلِ؛ و عروضُ هذا الاستحقاقِ يستدعي أيضاً سبباً و هو اختلافُ استعداداتِها، كما إذا سُخّن الماءُ جدّاً؛ فتصير مادّتُه شديدةَ المناسبة للصورِ الهوائيّةِ و هو «الاستعداد»؛ فصار من حقِّها أن تفيضَ عليها الصورةُ الهوائيّةُ؛ و هذا هو «الاستحقاق»؛ و اختلافُ الاستعدادِ أيضاً مسـتندٌ إلىٰ سببٍ و لا سببَ له إلّا الأجرام السماويّة المقتضية لتفصيلِ كُرات العناصر بسببِ القُربِ و البُعدِ عن المركز و المحيط، كما نُقل عن قومٍ من الطبيعيّين و من المتأخّرين الكِندي و مَن

---

١. A: على.

تابعه «أنّ الجسمَ الأقربَ من الفلك لشدّةِ محاكّةِ الفلكِ أو استتباعِه سخن و لطف جدّاً؛ فصار ناراً؛ و الأبعدَ لسكونِه و بُعدِه عن المحاكّةِ برد و كثف جدّاً؛ فصار أرضاً؛ و ما يلي النارَ كان حارّاً أقلّ حرارةً من النار و ما يلي الأرضَ كان بارداً أقلّ من الأرض؛ و قلّةُ الحرِّ و البردِ يوجب الترطّبَ؛ لأنّ اليبوسةَ إمّا من الحرارةِ أو من البرودةِ؛ فصار الأوّلُ هواءاً و الثاني ماءاً؛ فتتحقّق العناصر.»

و هذا سببٌ إجماليٌّ؛ و هو يوجب أن يكونَ الجسمُ أوّلاً غيرَمتقوّمٍ بشيءٍ من الصور الأربع؛ و ذلك غيرُ جائزٍ عند الفلاسفة؛ فحينئذٍ لابدّ و أن يكونَ للأجرام السماويّة بأحوال أُخرىٰ من الحركات أو الأوضاع أو الخواصّ تأثيرٌ في العناصر حتّىٰ تتحقّقَ العناصرُ.

قال:

و تجب فيها بحسب اختلافِ نسبِها من السماويّة و من أُمورٍ منبعثةٍ من السماويّةِ امتزاجاتٌ مختلفةُ الإعدادات /80A/ لقُوى تعدّها.

و هناك تفيض النفوسُ النباتيّةُ و الحيوانيّةُ و الناطقةُ من الجوهر العقليّ الذي يلي هذا العالَمَ.

و عند الناطقةِ يقف ترتّبُ[1] وجودِ الجواهرِ العقليّةِ و هي المحتاجةُ إلى الاستكمالِ بالآلاتِ البدنيّةِ و ما يليها من الإضافات العالية.

و هذه الجملةُ و إن أوردناها علىٰ سبيلِ الاقتصاص؛ فإنّ تأمّلك ما أُعطيتَه من الأُصول يهديك سبيلَ تحقّقِها من طريق[2] البرهان.

أقول:

أراد أن يشيرَ إلىٰ أسبابِ امتزاجاتِ العناصرِ التي هي مباديُ التركيبات؛ فقال: الامتزاجاتُ تحصل بشيئَين:

أحدهما: نسبُ[3] العناصر من السماويّات؛

الثاني: أُمورٌ منبعثةٌ من السماويّات.

---

١. A: ترتيب. ٢. A: ـ طريق. ٣. A: بسبب.

أمّا النسبُ فكمحاذاةِ الشمسِ لموضعٍ؛ فإنّها تقتضي إضاءَتَة ذلك الموضعِ الموجِبةِ لسخونتِه و لطافتِه الموجِبةِ لتخلخلِ الجسمِ أو صعودِه الموجبان لخروجِ الجسمِ عن موضعِه الموجِبِ لامتزاجِه بغيرِه؛ و تلك المحاذاةُ يختلف تأثيرُها بحسب المسامتةِ و القُربِ و البُعدِ؛ و كذا عدمُ المحاذاة يوجِب البرودةَ و الكثافةَ و هبوطَ الجسم عن موضعِه؛ و كذا حالُ سايرِ الكواكبِ و أجزاءِ الفلك.

و أمّا الأُمورُ المنبعثةُ من السماويّات فكالحركاتِ و المحرّكاتِ المنبعثةِ من الحركاتِ الفلكيّةِ و الاتّصالاتِ الكوكبيّةِ و الهيئاتِ الوضعيّةِ؛ فإنّ تلك الحركاتِ و المحرّكاتِ يوجِب امتزاجاتٍ بين العناصر؛ و الامتزاجات الحاصلة عن هٰذَين السببَين بحسب اختلافاتِها لاختلافِ عناصرِها كمّاً و كيفاً و اختلافِ تراكيبِها شدّةً و ضعفاً تعدّ موادَّ المركّبات إعداداتٍ مختلفةً لقبولِ القُوى التي بعد الامتزاجات و هي أصنافُ المركّبات؛ و يجب بحسب اختلافِ الموادّ قُرباً و بُعداً من الاعتدال أن تستعدَّ موضوعاتُها لعقولِ الصورِ المعدنيّةِ و النفوسِ النباتيّةِ و الحيوانيّةِ و الناطقةِ من العقل الفعّال، كما مرّ تقريرُه في النمط الثاني.

و عند النفسِ الناطقةِ تقف مراتبُ الجواهرِ العقليّةِ؛ أي الجواهر المجرّدة عن المادّةِ؛ فأوّلُ الجواهر العقليّة هو العقلُ الأوّلُ و آخرُها النفسُ الناطقةُ إلّا أنّ العقولَ لمّا كانتْ إبداعيّةً كانتْ كاملةً بريئةً من القوّةِ و النقصانِ؛ و هذا الجوهرُ لمّا كان موجوداً بوسائط كثيرةٍ مشروطاً بحدوثِ مادّةٍ كان محتاجاً إلى الاستكمالِ من إضافاتِ الجواهر العالية العقليّة بالآلاتِ البدنيّةِ و بما يليها من الأجسام التي تعدّها[1] لقبولِ تلك الإضافاتِ؛ و اللّٰه أعلم.

---

١. A: + من.

قال:

النَّمَط السابع
في التجريد

أقول:

أراد أن يبيّنَ في هذا النمطِ:

[١.] بقاءَ النفوس الإنسانيّة بعد المفارقة مع ما يقرب فيها من المعقولات؛

[٢.] و كيفيّةَ حصولِ المعقولات للعقول؛

[٣.] و وجوبَ تعقّلَ الواجب تعالىٰ جميعَ الموجودات الكلّيّة و الجزئيّة على الوجهِ الأشرفِ من وجوهِ التعقّل؛

[٤.] و كيفيّةَ كونِ علمِه سبباً لنظامِ الكلّ؛

[٥.] و كيفيّةَ وقوعِ الشرِّ في الكائنات.

و إنّما وسّمه بـ«التجريد» لتجرّدِ موضوعاتِ هذه المسائل.

و في هذا النمط مسائل:

<المسئلة الأولىٰ>

<في ترتيب الوجود و أحوال النفس الناطقة بعد البدن>

قال:

تنبيهٌ

[في مراتب الموجودات من المبدأ الأوّل إلىٰ هيولى العناصر]

تأمّلْ كيف ابتدأ الوجودُ من الأشرف فالأشرف حتّى انتهى إلى الهيولىٰ ثمّ عاد من الأخسِّ فالأخسّ إلى الأشرفِ فالأشرف [۱] حتّىٰ بلغ النفسَ الناطقةَ و العقلَ المستفادَ؟!

أقول:

يعني لمّا علمتَ مراتبَ الموجودات ـ كما مرّ في آخر النمط المتقدّم - فتأمّلْ أنّ الوجودَ كيف ابتدأ من الواجبِ الذي هو أشرفُ الموجودات ثمّ العقلُ الأوّلُ إلى العقل الفعّال ثمّ النفوسُ السماويّةُ من نفسِ الفلك الأعلىٰ إلىٰ نفسِ الفلك الأدنىٰ حتّى انتهى إلىٰ هيولى العناصر التي هي أخسُّ الموجودات و أدناها، لكونها قابلةً منفعلةً دائماً من الصور و النفوس، و كونها ناقصةً مستكملةً بها ثمّ عاد منها متوجّهاً إلى الكمال من الأخسّ فالأخسّ إلى الأشرفِ فالأشرف؛ فارتقىٰ بعد الهيولىٰ إلى الصورة الجسميّة التي هي أشرف منها ثمّ الصورةِ النوعيّةِ بأنواعِها التي هي أشرف من الصور الجسميّة ثمّ المركّبات من أنواعِ الأجسام و مزاجاتِها و ارتقىٰ مراتب المزاجات بحسب القُرب من الاعتدال إلى التركيبِ القابلِ للصورِ المعدنيّةِ و النباتيّةِ و الحيوانيّةِ و الإنسانيّةِ؛ و ذلك التركيبُ أقربُ التراكيبِ من الاعتدالِ؛ و عنده توجد النفسُ الناطقةُ ثمّ النفسُ الناطقةُ في مراتبِها الكماليّةِ إلى العقل المستفاد الذي هو أعلىٰ مراتبِ النفوس الإنسانيّة و به يقرب من النفوس و العقول الفلكيّة.

فهذا هو الترتيب النازل من الأشرف فالأشرف إلى الأخسِّ ثمّ الترتيب الصاعد إلى

---

۱. E: ـ فالأشرف.

الكمال من الأخسّ فالأخسّ إلى الأشرفِ فالأشرف.

قال:

و لمّا كانت النفسُ الناطقةُ ـ التي هي موضوعةٌ مّا للصورِ المعقولةِ ـ غيرَ منطبعةٍ في جسمٍ[١] تقوم به، بل إنّما هي ذاتُ آلةٍ بالجسم؛ فاستحالةُ الجسمِ عن أن يكونَ آلةً لها و حافظاً للعلاقةِ معها بالموت لايضرّ جوهرَها، بل يكون باقياً بما هو مبدأٌ للوجود[٢] من الجواهر الباقية.

أقول:

أراد أن /80B/ يبيّنَ أنّ النفسَ الناطقةَ باقيةٌ بعد تجرّدِها عن البدن.

و تقريرُه: أنّه قد مرّ في النمط الثالث أنّ علّةَ وجودِ النفس جوهرٌ عقليٌّ و هو باقٍ أبداً؛ و ليس البدنُ شرطاً في بقائِها؛ لأنّ النفسَ الناطقةَ التي هي محلٌّ للصورِ العقليّةِ ليستْ بحالّةٍ في البدن قائمةٍ به ـ كما مرّ في النمط الثالث ـ حتّىٰ تحتاجَ في استقرارِها إليه افتقارَ الحالِّ بالمحلِّ، بل تعلّقُها بالجسم إنّما كان ليكونَ آلةً لها في طلبِ كمالاتِها؛ فتغيّرُ البدنِ بالموتِ عن أن يكونَ آلةً لها و حافظاً للعلاقةِ معها لا يضرّ جوهرَها، بل يكون جوهرُها باقياً بما هو مبدأٌ لوجودِها من الجواهر الباقية.

و لقائلٍ أن يقولَ: قد ذكر في النمط الثالث أنّ حدوثَ النفس عن العقل مشروطٌ بحدوثِ البدن؛ و إذا كان البدنُ شرطاً لحدوثِها فلِمَ لا يجوز أن يكونَ أيضاً شرطاً لبقائها؟! و حينئذٍ يلزم من فسادِ البدنِ فسادُها.

قال:

تبصرةٌ

[في عدم احتياج النفس الناطقة إلى البدن]

إذا كانت النفسُ الناطقةُ قد استفادتْ ملكةَ الاتّصالِ بالعقل الفعّال

---

١. A: الجسم.

٢. E: لاتضرّ جوهرها بل تكون باقية بما هو مستفيد الوجود.

لم يضرّها فقدانُ الآلات؛ لأنّها تعقل بذاتِها لا بآلتِها.

أقول:

أراد أن يبيّنَ أنّ النفسَ الناطقةَ ليستْ محتاجةً في وجودِها و لا في كمالاتِها العقليّةِ إلى البدن.

و تقريرُه: أنّ النفسَ الناطقةَ كانتْ في ابتداءِ التعلّقِ بـالبدنِ خـاليةً عـن التـعقّلات؛ فصارتْ بالإحساسات و الأفكار متوجّهةً إلى العقل الفعّال؛ فحصلتْ لها النظريّاتُ شيئاً بعد شيءٍ و صارتْ واصلةً إليه و حصلتْ لها ملكةُ الاتّصال بـالعقل الفـعّال؛ و حـينئذٍ استغنتْ عن البدن؛ لأنّ تعقّلَها الصورَ العقليّةَ بذاتها لا بالآلاتِ البدنيّةِ ـ كما عُلم في النمط الثالث ـ و إنّما احتاجتْ إلى البدن للإحساسات.

و إذا ثبت أنّها ليستْ محتاجةً في التعقّلات إلى البدن لزم أن لا تكونَ مـحتاجةً فـي الوجودِ إليه و إلّا لكانتْ محتاجةً في التعقّلات إليه؛ لأنّ التعقّلَ موقوفٌ على الوجود.

و إنّما وسّم هذا الفصلَ مع الفصول الثلاثة التي بعده بـ«التبصرة»؛ لأنّ التبصرةَ جعلتْ غيرَ البصير بصيراً؛ و لمّا ذكر في هذه الفصول أحوالَ النفس الإنسانيّة التي هي أقرب إلى الإنسان من كلِّ شيءٍ ناسب تسميتُها بـ«التبصرة»؛ لأنّ الغافلَ عنها كمَن لا يرىٰ ما يكون بين يدَيه.

قال:

و لو عقلتْ بآلتِها لكان لايعرض للآلةِ كَـلالٌ البـتّة إلّا و يـعرض للـقوّةِ العاقلةِ [١] كَلالٌ، كما يعرض لا محالةَ لقُوى الحسِّ و الحركةِ؛ ولكـن ليس يعرض هذا الكَلالُ، بل كثيراً مّا تكون القُوى الحسّيّةُ و الحركيّةُ في طريقِ الانحلالِ؛ و القوّةُ العقليّةُ إمّا ثابتةٌ و إمّا في طريقِ النموِّ و الازديادِ؛ و ليس إذا كان يعرض لها مع كلالِ الآلةِ كلالٌ يجب أن لايكونَ لها فعلٌ بنفسِها؛ و ذلك لأنّك علمتَ أنّ استثناءَ عينِ التالي لاينتج.

١. A: ـ العاقلة.

و أزيدك بياناً فأقول: إنّ الشيء قد يعرض[١] له من غيره ما يشغله عن فعلِ نفسِه؛ فليس ذلك دليلاً علىٰ أنّه لا فعلَ له في نفسِه؛ و أمّا إذا وجد قد لايشغله غيره و لايحتاج[٢] إليه دلّ[٣] علىٰ أنّ له فعلاً بنفسِه.

أقول:

أراد أن يبيّنَ بوجهٍ آخر أنّ النفسَ الناطقةَ تدرِك بذاتِها لا بآلتِها.

و تقريرُه: أنّ تعقّلَ النفسِ الناطقةِ لو كان بالآلاتِ فكلّما يعرض لتلك الآلاتِ كَلالٌ يعرض لها في تعقّلِها كَلالٌ.

و صدقُ هذه الشرطيّةِ واضحٌ؛ فإنّ اختلالَ الشرط يوجب اختلالَ المشروطِ، كما أنّ القوّةَ الحسّيّةَ و الحركيّةَ لمّا كانتْ فعلُها بالآلات الجسمانيّة؛ فكلّما عرض لآلالتِها كَلالٌ عرض لها أيضاً كَلالٌ؛ لكنّ التاليَ باطلٌ؛ إذ ليس كلّما يعرض للآلاتِ كَلالٌ يعرض للنفسِ في تعقّلِها كَلالٌ؛ و هذه سالبةٌ جزئيّةٌ؛ إذ التالي كان موجباً كلّيّاً.

و بيان هذه الجزئيّةِ أنّه قد تكلّ الآلاتُ و لاتكلّ النفسُ في تعقّلِها، بل يكون تعقّلُها إمّا ثابتاً علىٰ حالِه أو زائداً علىٰ ما كان، كما في سنّ الانحطاط؛ و هذا الاستثناءُ أنتج نقيضَ المقدّمِ و هو أنّ تعقّلَها ليس بآلاتٍ بدنيّةٍ؛ و هٰهنا تمّت الحجّةُ.

قوله: «و ليس إذا كان لها مع كَلالِ الآلةِ كَلالٌ» جوابُ سؤالٍ مقدّرٍ؛ و هو أن يُقالَ: قد يعرض بكَلالِ الآلاتِ البدنيّةِ لها كَلالٌ في التعقّل، كما في سنِّ الشيخوخةِ و ضعفِ القُوى الجسمانيّة؛ فإنّ الإنسانَ قد يصير خَرِفاً ضعيفَ التعقّل.

فأجاب بأنّ هذا استثناءٌ لعينِ تالي الشرطيّةِ المذكورة؛ و قد عُلم في المنطق أنّ استثناءَ عينِ التالي لاينتج شيئاً.

فإن قلتَ: توجيهُ ذلك بطريقِ المعارضةِ؛ و حينئذٍ لايصحّ الجوابُ بأنّه استثناءُ عينِ التالي، كما يُقال: لو كان تعقّلُ النفسِ بذاتِها من غيرِ آلةٍ لَما عرض لها كَلالٌ لآلةٍ؛ و التالي باطلٌ؛ إذ قد يعرض لها كَلالٌ بكَلالِ الآلات.

قلتُ: لانسلّم أنّ كَلالَها في الشيخوخةِ لكَلالِ الآلات، لجوازَ أن يكونَ كَلالُها عن فعلِ

---

١. A: ـ قد يعرض.　　٢. E: فلايحتاج.　　٣. E: قدلّ.

نفسِها بسببِ استغراقِها بتدبيرِ البدن حينئذٍ لضعفِ القُوى الجسمانيّة و كثرةِ احتياجِ البدن إلى التدبير، كما يكون في الأمراض الحادّة؛ لأنّ الشيءَ قد يكون له فعلٌ بنفسه و يشغله عن ذلك مانعٌ؛ فليس ذلك دليلاً علىٰ أنّه لا فعلَ له في نفسه؛ و أمّا إذا وجد الشيءُ في صورةٍ لا يشغله غيرُه عن فعلِ نفسه و لا يحتاج فيه /81A/ إلى الغير دلّ علىٰ أنّ له فعلاً بنفسه، كما ذكر في سنِّ الانحطاط؛ فتحقّقُ انتفاءِ التالي دليلُنا دون دليلِكم؛ و إلىٰ هذا أشار الشيخُ بقولِه: «و أزيدك بياناً».

و اعترض الإمامُ بأنّه لِمَ لا يجوز أن تكونَ زيادةُ التعقّل في سنِّ الانحطاط لزيادةِ المقدّماتِ و العلومِ؟! و إن كانتْ قوّةُ النفس بحالِها، لجوازِ أن يكونَ المعتبرُ في بقاءِ النفس علىٰ كمالِ تعقّلِها حدّاً معيَّناً من الصحّة البدنيّة و يكون ذلك باقياً إلىٰ أواخرِ الشيخوخة [و] الواقع [في] زمانِ الكهولة يكون واقعاً في ما يزيد علىٰ ذلك المعتبر؛ و الحاصل في آخر الشيخوخةِ يكون واقعاً في نفس ذلك المعتبر؛ و لذلك يختلّ التعقّلُ في آخر الشيخوخةِ دون الكهولةِ، لزيادةِ المقدّمات و العلوم، كما مرّ.[1]

و هذا الاعتراضُ بالحقيقة إنّما يرد على التالي الذي أورده الإمامُ نفسُه في بيانِ نفي التالي؛ فلو يدلّ ذلك بزمانِ الارتياضِ سقط كما يُقال ثَمّةَ لكنّه قد تكلّ الآلاتُ و لا تكلّ النفسُ في تعقّلِها، بل يكون تعقّلُها زائداً علىٰ ما كان و علىٰ ما يكون، كما في زمانِ الارتياض؛ و حينئذٍ لا يصحّ أن يُقالَ: «إنّ ذلك لكثرةِ المقدّمات و العلوم»؛ لأنّ بعد ذلك قد يكون المقدّماتُ و العلومُ أكثر مع نقصان التعقّل.

قال:

زيادةُ تبصرةٍ

[في أنّ النفس غيرُ محتاجةٍ في وجودها و تعقّلها إلى البدن]

تأمّلْ أيضاً أنّ القُوى القائمةَ بالأبدانِ يكلّها تكرّرُ الأفاعيلِ لاسيّما القويّة و خصوصاً إذا أتبعتْ فعلاً فعلاً على الفورِ؛ و كان الضعيفُ في مثلِ تلك

---

١. راجع: شرحي *الإشارات*، ج ٢، صص ٥٨ ـ ٥٩.

الحالِ غيرَمشعورٍ به، كالرائحةِ الضعيفةِ إثْر القوّيةِ؛ و أفعال القوّة العاقلة قد يكون كثيراً بخلاف ما وُصف.

أقول:

هذه حجّةٌ أُخرىٰ علىٰ أنّ النفسَ غيرُ محتاجةٍ في وجودِها و تعقّلِها إلى البدن.

و تقريرُها: أنّ القوّةَ الجسمانيّةَ تكلّ بتكرّرِ الأفاعيل، كما أنّ الباصرةَ إذا توالتْ عليها الإبصارُ عرض لها كَلالٌ؛ و لذلك خُلقت الأجفانُ العاليةُ متحرّكةً لئلاّ يتوالي عليها الإبصارُ؛ فلايكلّها و لو توالي عليها السّهرُ ضعُف ضعفاً عظيماً؛ و كذا حالُ سايرِ القُوى الجسمانيّة؛ و إذا أدركت القُوى الجسمانيّةُ شيئاً قويّاً شديدَ التأثير في الحاسّةِ و ورد عليها ضعيفٌ لايدركه، كما أنّ الباصرةَ إذا أدركت الشمسَ لم‌يحسّ البَقَّةَ و الذرّةَ؛ و السامعة إذا أدركتْ صوتَ الرعد لم‌يحسّ بصوتٍ ضعيفٍ؛ و كذا الشامّة إذا أحسّتْ رائحةً قويّةً لم تحسّ الضعيفةَ؛ و كذا سايرُ القُوى الجسمانيّة.

و القُوى العاقلةُ بخلاف ذلك؛ فإنّه كلّما تكرّر عليها التعقّلاتُ قويتْ و تقوّى على تعقّلِ الضعيف بعد تعقّلِ القويّ إلّا في بعض الأحوال؛ فإنّها تكلّ أيضاً؛ و ذلك حيث يكون تعقّلُها بمعاونةِ المفكّرة؛ لأنّها قوّةٌ بدنيّةٌ؛ فلذلك قال الشيخُ: «و أفعال القوّة العاقلة ليستْ بجسمانيّةٍ» و اعترض الإمامُ بـ«أنّ الخيال يدرك البقّةَ بعد تخيّلِ الجبل»[1].

و الجواب: ليس المرادُ بقوّةِ المحسوس و ضعفِه كِبَرَه و صِغَرَه، بل شدّة تأثيرِه في الحاسّةِ و ضعفِه.

قال:

زيادةُ تبصرةٍ

[في أنّ تعقّل النفس بذاتها لا بالآلات]

ما كان فعلُه بالآلة و لم‌يكن له فعلٌ خاصٌّ لم‌يكن له فعلٌ في الآلة؛ و لهذا

---

١. قال الإمام في شرحى *الإشارات*، ج ٢، ص ٦٠: «فلانسلّم أنّ القوى الجسمانية المدركة لاتدرك الضعيف حال إدراكها القوي؛ فإنّ القوة الخيالية حال ما يتخيل البحر و الجبل و الشمس يتخيل البقة و الذرة.»

فإنّ القُوى الحسّاسةَ لاتدرِك آلاتِها بوجهٍ و لاتدرِك إدراكاتِها بوجهٍ؛ لأنّها[1] لا آلات لها إلىٰ آلاتِها و إدراكاتِها؛ و لا فعلَ لها إلّا بآلاتِها؛ و ليست القُوى العقليّةُ كذلك؛ فإنّها تعقل كلَّ شيءٍ.

أقول:

هذه حجّةٌ أُخرىٰ على المطلوب.

و تقريرُها: أنّ كلَّ ما لم‌يكن له فعلٌ بنفسه، بل بالآلةِ لم‌يكن له فعلٌ في الآلة و لا في فعلِه؛ إذ لو كان له فعلٌ في الآلة أو في فعلِه و التقدير أنّ فعلَه بالآلة؛ فلابدّ له من آلةٍ يفعل بها في الآلة أو في فعلِه؛ و حينئذٍ لايكون له فعلٌ في هذه الآلةِ و لا في فعلِه الذي بهذه الآلةِ؛ و إلّا لوجبتْ آلةٌ أُخرىٰ و تسلسل؛ و لهذا فإنّ القُوى الحسّاسةَ لمّا كانتْ تدرِك بالآلة لم تدرِك الآلةَ و لا إدراكَها بالآلة؛ و القوّة العاقلة مدرِكةٌ لجميعِ ما يُظنّ أنّها آلاتها و لإدراكاتها؛ فتُجعل هذه المقدّمةُ صغرى لينتجَ من الثاني أنّ القوّةَ العاقلةَ ليستْ مدرِكةً بآلةٍ جسمانيّةٍ.

و في الكبرىٰ نظرٌ، لجوازِ أن يدرِكَ المدرِكُ بالآلة و يدرِك الآلةَ بذاته لا بآلةٍ أُخرىٰ أو يدرِك بآلةٍ أُخرىٰ و يدرك هذه الآلةَ بالآلةِ الأُولىٰ؛ و حينئذٍ لايتسلسل.

قال:

زيادةُ تبصرةٍ
[في عدم افتقار النفس إلى البدن في تعقّلها]

لو كانت القوّةُ العقليّةُ منطبعةً في جسمٍ من قلبٍ أو دِماغٍ لكانتْ دائمةَ التعقّل له أو كانتْ لاتتعقّله البتّة؛ لأنّها إنّما تتعقّل بحصولِ صورةِ المتعقَّل لها؛ فإنّ استأنفتْ تعقّلاً بعد ما لم‌يكن؛ فيكون قد حصل لها صورةُ المتعقَّل بعد ما لم‌يكن لها.

و لأنّها ماديّةٌ؛ فيلزم أن يكونَ ما يحصل لها من صورةِ المتعقَّل من

---

[1] A: فانّه.

مادّتِه موجوداً في مادّتِه أيضاً.

و لأنّ حصولَه متجدّدٌ؛ فهو غيرُ الصورة التي لم‌تزل له في مادّتِه لمادّتِه بالعدد؛ فيكون قد حصل في مادّةٍ واحدةٍ مكنوفةٍ[١] بأعراض بأعيانِها صورتان لشيءٍ واحدٍ معاً؛ و قد سبق بيانُ فسادِ هذا.

فإذن هذه الصورةُ التي بها تصير القوّةُ المتعقّلةُ متعقّلةً لآلتِها تكون الصورةَ التي للشيء الذي فيه القوّة المتعقّلة[٢]؛ و القوّةُ المتعقّلةُ[٣] مقارنةٌ لها دائماً؛ فإمّا أن تكونَ تلك المقارنةُ توجب التعقّلَ دائماً أو لايحتمل التعقّلَ أصلاً؛ و ليس و لا واحد من الأمرَين بصحيحٍ.

أقول:

هذه حجّةٌ أُخرىٰ علي المطلوب.

و تقريرُها: أنّ القوّةَ العاقلةَ لو كانتْ حالّةً في جسمٍ من قلبٍ أو دِماغٍ أو غير ذلك /81B/ لكانتْ إمّا أن يعقلَه دائماً أو لايعقله؛ و كِلاهما باطلٌ؛ لأنّ القوّةَ العاقلةَ تعقل كلَّ عضوٍ في وقتٍ دون وقتٍ.

و أمّا الشرطيّةُ: فلأنّها لو كانتْ حالّةً في جسمٍ لَما جاز حدوثُ تعقّلِها لذلك الجسمِ و إلّا لزم حصولُ صورةٍ مغائرةٍ لصورةِ ذلك الجسمِ فيه؛ و هو محالٌ كما تبيّن؛ و إذا لم‌يجز حدوثُ تعقّلِها يلزم إمّا تعقّلُها له دائماً أو لا تعقّلُها دائماً؛ لأنّه إن كفىٰ في تعقّلِها مقارنةُ صورةِ ذلك الجسمِ ـ و المقارنةُ حاصلةٌ دائماً ـ يلزم تعقّلُها دائماً؛ و إن لم‌يكف امتنع دائماً، لامتناعِ حصولِ صورةٍ أُخرىٰ.

و إنّما قلنا: «إنّها لو كانتْ حالّةً في جسمٍ لَما جاز حدوثُ تعقّلِها لذلك الجسمِ» لأنّه لو حدث و التعقّلُ إنّما يكون بحصولِ صورةِ المتعقَّل فقد حصل لها صورةُ ذلك الجسمِ بعد ما لم‌يكن؛ فتكون تلك الصورةُ حالّةً في ذلك الجسمِ، لكونِ القوّةِ العاقلةِ حالّةً فيه و كون الحالِّ في الحالِّ حالاً؛ و لاتكون تلك الصورةُ مغائرةً لصورةِ ذلك الجسمِ، لكونِها حادثةً بعد صورةِ الجسمِ؛ فيلزم أن تكونَ لمادّةٍ واحدةٍ صورتان معاً؛ و هو باطلٌ كما مرّ في النمط الرابع.

---

١. E: مكفوفة.   ٢. A: المتعلقة.   ٣. A: متعلقة.

و إنّما قال: «بأعراض بأعيانِها»؛ لأنّ المادّةَ إنّما يتّحد بالشخص إذا كانتْ أعراضُها معيّنةً؛ و فيه بحثٌ؛ لأنّ الصورةَ الحادثةَ صورةٌ معقولةٌ حالّةٌ في ذلك الجسمِ بمعني أنّها حالّةٌ في ما هو حالٌّ فيه؛ و صورة ذلك الجسمِ صورةٌ خارجيّةٌ حالّةٌ فيه لا بالتوسّط؛ فما الدليلُ على امتناعِ اجتماعِهما؟!

قال:

تكملةٌ لهذه الإشارات

[في بقاء النفس علىٰ كمالاتها الذاتيّة بعد مفارقة البدن]

فاعلمْ من هذا أنّ الجوهرَ العاقلَ منّا له أن يعقلَ بذاته؛ و لأنّه أصلٌ فلن يكون مركّباً من قوّةٍ قابلةٍ للفسادِ مقارنةٍ لقوّةِ الثبات؛ فإن أُخذتْ لا علىٰ أنّها أصلٌ، بل كالمركّب من شيءٍ كالهيولىٰ و شيءٍ كالصورة عمدنا بالكلام نحوَ الأصل من جزئَيه؛ و الأعراضُ وجودُها في موضوعاتِها؛ فقوّةُ فسادِها و حدوثها هي في موضوعاتِها؛ فلم يجتمعْ فيها تركيبٌ؛ و إذا كان كذلك لم تكن أمثالُ هذه في أنفسِها قابلةً للفسادِ بعد وجوبِها بعللِها و بإثباتِها.

أقول:

إنّما سُمّي هذا الفصلُ «تكملةً لهذه الإشارات»؛ لأنّ المقصودَ منها بقاءُ النفس الناطقة مع بقاءِ تعقّلاتِها بعد موتِ البدن؛ و ذلك إنّما يتمّ بهذا الفصل.

قال: «فاعلمْ من هذا» يعني لمّا علمتَ أنّ النفسَ الناطقةَ غيرُ منطبعةٍ في جسمٍ فاعلمْ أنّها عاقلةٌ بذاتها.

و قال: «و لأنّه أصلٌ» هذا ابتداءُ الحجّة علىٰ بقاءِ النفس بعد البدنِ.

و تقريرُها: أنّ الجوهرَ العاقلَ منّا ـ أي النفسَ الناطقةَ ـ إمّا أصلٌ ـ أي بسيطٌ ـ أو لم يكن؛ و الثاني باطلٌ كما تبيّن؛ فتعيّن كونُه أصلاً؛ و إذا كان أصلاً لا يكون قابلاً للفسادِ؛

لأنّ كلَّ ما يقبل الفسادَ كان إمكانُ فسادِه ثابتاً مع فسادِه و الإمكانُ عرضٌ وجوديٌّ؛ فلابدّ له من محلٍّ و محلُّه لايجوز أن يكونَ الفاسدَ، لامتناعِ قيامِ الموجودِ بالمعدومِ؛ فيلزم أن يكونَ للفاسد شيءٌ باقٍ كالمادّة يقوم به قوّةُ فسادِه و من معنيٍ آخر؛ فلايكون أصلاً.

و إنّما قلنا: «إنّه لايجوز أن لايكون أصلاً»؛ لأنّه لو لم يكن أصلاً، بل يكون مركّباً من شيءٍ كالمحلّ و شيءٍ كالصورة؛ فلابدّ له من وجودِ البسيط فيه دفعاً للتسلسل؛ و لا يكون ذلك البسيطُ قابلاً للفساد و إلّا لَما كان بسيطاً كما بيّنّا؛ فيكون ذلك البسيطُ مجرّداً، لكونِه جزءاً للمجرّدِ محلاًّ للتعقّلات لِما مرّ في النمط الثالث [من] أنّ كلَّ مجرّدٍ عاقلٌ و لا معنى للنفس إلّا ذلك؛ فيلزم أن يكونَ جزءُ النفس نفساً؛ و قد فرضناه أنّه جزءٌ لها؛ هذا خلفٌ.

و علىٰ هذا التقريرِ سقط ما قالوا: «إنّ جزءَ النفس لو كان باقياً لَما لزم بقاءُ تعقّلات النفس، لجوازِ أن يكونَ شرطُ بقاءِ التعقّلات بحصولِ الجزء الآخر»؛ لأنّ هذا إنّما يرد علىٰ مَن ثبت المدّعى على الشقّ الثاني و أمّا إذا أبطل بالخلف ـ كما قلنا ـ فلا.

و هذه الحجّةُ إنّما تتمّ أن لو ثبت أنّ الإمكانَ وجوديٌّ[1] و أنّ كلَّ مجرّدٍ عاقلٌ؛ و أيضاً يلزم منها قِدمُ النفس مع أنّهم قائلون بحدوثِها؛ و ذلك لأنّها لو كانتْ حادثةً لكانتْ قابلةً للعدمِ و الوجودِ؛ و يلزم ما مرّ.

قوله: «و الأعراض وجودها في موضوعاتها» هـذا جـوابُ سـؤالٍ و هـو أن يُـقالَ: الأعراضُ البسيطةُ قابلةٌ للفسادِ؛ فدليلُكم منقوضٌ بها.

فأجاب بأنّ قوّةَ فسادِ أمثالِها قائمةٌ بموضوعاتِها الحاملةِ لوجوداتِها؛ فلايلزم تركّبُها بخلاف ما لايكون لوجودِه حاملٌ؛ فإنّه يلزم تركّبُها.

قوله: «و إذا كان كذلك» يعني إذا ثبت بهذه الحجّةِ أنّ النفسَ لكونِها بسيطةً غير حالّةٍ في المحلّ لايقبل الفسادَ؛ فكلُّ ما هو بسيطٌ غيرُ حالٍّ لايقبل الفسادَ أيضاً، يـعني بـهذه الحجّةِ.

و إنّما قال: «بعد وجوبِها بعللِها و بإثباتِها»؛ لأنّها ليستْ ممتنعةَ الفسـاد مـطلقاً و إلّا لكانتْ واجبةَ الوجود بذواتِها.

---

١. A: الوجودي.

<المسئلة الثانية>
<في أنّ العاقل لا يتحدّ بالمعقول و لا شيئاً آخر بشيء؛>
<و فيه فصول>

قال:

وهمٌ و تنبيهٌ
[في بيان كيفيّة اتّصاف النفس بالمعقولات و بكمالاتها الذاتيّة]

إنّ قوماً من المتصدّرين يقع عندهم أنّ الجوهرَ العاقلَ إذا عقل صورةً عقليّةً صار هو هي[١]. فلْنفرض الجوهرَ العاقلَ عقل «أ»؛ فكان هو ـ علىٰ قولِهم ـ بعينه المعقولَ من «أ»؛ فهل هو حينئذٍ كما كان عند ما لم‌يعقل «أ» أو بطل منه ذلك؟

[.١] فإن كان كما كان، فسواءٌ عقل «أ» أو لم‌يعقلها؛

[.٢] و إن كان بطل منه ذلك: أ بطل علىٰ أنّه حالٌ له أو علىٰ أنّه ذاتُه؟

[.١] فإن كان علىٰ أنّه حالٌ له و الذات باقيةٌ فهو كساير الاستحالات ليس[٢] /82A/ علىٰ ما يقولون؛

[.٢] و إن كان علىٰ أنّه ذاتُه فقد بطل ذاتُه و حدث شيءٌ آخر ليس أنّه صار هو شيئاً آخر. علىٰ أنّك إذا تأمّلتَ هذا أيضاً علمتَ أنّه يقتضي هيولى مشتركةً و تجدّدَ مركّبٍ لا بسيط.

أقول:

لمّا فرغ من إثباتِ بقاءِ النفسِ بعد البدن مع معقولاتِها أراد أن يبيّنَ كيفيّةَ اتّصافِها بتلك المعقولاتِ؛ فشرع في إبطالِ قولِ المشّائين في اتّحادِ العاقلِ بالصورة المعقولة؛ فقال: إنّ قوماً من الحكماء المتصدّرين ذهبوا إلىٰ «أنّ الجوهرَ العاقلَ إذا عقل صورةً عقليّةً صار هو هي» و ذلك باطلٌ؛ لأنّا إذا فرضنا أنّ الجوهرَ العاقلَ عقل «أ» و صار هو «أ»:

---

١. A: ـ هي.　　٢. E: + هو.

[١.] فإمّا أن يبقي الجوهرُ العاقلُ كما كان قبل أن يعقلَ «أ»؛
[٢.] أو لم يبق.
[١.] فإن بقي كما كان؛ فيكون حالُه عند عدم التعقّل و عند التعقّل سواءاً؛ و هو محالٌ؛
[٢.] و إن لم يبق كما كان؛ فقد بطل أمرٌ كان قبل الاتّحاد؛ فذلك الأمر الذي بطل إمّا ذاتُه أو صفةٌ من صفاته ـ وجوديّةً كانتْ أو عدميّةً ـ:
[١.] فإن كان صفةً و الذاتُ باقيةٌ كما كانتْ؛ فذلك هو الاستحالة لا التعقّل و لا الاتّحاد علىٰ ما ذهبوا إليه؛
[٢.] و إن كانت الذات فقد بطل ذاتُه و حدث شيءٌ آخر لا أنّه صار شيئاً آخر؛ فاتّحد به؛ و إذا تأمّلتَ هذا علمتَ أنّه بالحقيقة كونٌ و فسادٌ؛ إذ كلُّ شيءٍ يصير شيئاً آخر و لا يبقي بعد الصيرورة؛ فذلك كونٌ و فسادٌ؛ و قد مرّ في بحث الكون و الفساد أنّ ذلك يقتضي اشتراكَ الهيولىٰ؛ فيكون الحاصلُ بعد الاتّحاد تجدّدَ أمرٍ مركّبٍ من الهيولىٰ و الصورة؛ و ليس كذلك.

و فيه نظرٌ، لجواز أن يكونَ الصفةُ الزائلةُ عدمَ التعقّل و عدمَ الاتّحاد؛ و حينئذٍ يتحقّق التعقّلُ و الاتّحادُ.

قال:

زيادةُ تنبيهٍ
[في استحالة اتّحاد العاقل و المعقول]

و أيضاً إذا عقل «أ» ثمّ عقل «ب» أ يكون كما كان عند ما عقل «أ» حتّىٰ يكونَ سواء عقل «ب» أو لم‌يعقلها، أو يصير شيئاً آخر و يلزم منه ما تقدّم ذكرُه؟!

أقول:

هذا زيادةُ تنبيهٍ على امتناعِ الاتّحاد.

و تقريرُها: أنّ الجوهرَ العاقلَ إذا عقل «أ» و اتّحد معه ثمّ عقل «ب» مع تعقّلِ «أ» يفيد

تعقّلَ «ب»: إمّا أن يكونَ كما كان عند تعقّلِ «أ» بعينه أو صار شيئاً آخر.

[١.] فإن كان فيكون تعقّلُ «ب» و عدمُ تعقّلِه سواءاً؛ و هو محالٌ؛

[٢.] و إن صار شيئاً آخر: فإمّا أن بطل كونُه «أ» أو لا.

[١.] فإن بطل فلايكون عند التعقّل متّحداً و بطل ما ذكروه؛

[٢.] و إن بقي كونُه «أ» يلزم أن يكونَ «أ» و «ب» متّحداً؛ و هو خلافُ مذهبِهم؛ لأنّهم إنّما ذهبوا إلى اتّحادِ العاقل بالمعقول أو بشيءٍ آخر لا اتّحاد شيء آخر.

قال:

وهمٌ و تنبيهٌ
[في ردّ القول بأنّ النفس الناطقة إذا عقلتْ شيئاً]
[فإنّما يعقله باتّصالِها بالعقل الفعّال]

و هؤلاء أيضاً[1] يقولون: «إنّ النفسَ الناطقةَ إذا عقلتْ شيئاً فإنّما تعقل ذلك الشيءَ باتّصالِها بالعقل الفعّال»؛ و هذا حقٌّ.

قالوا: «و اتّصالُها بالعقل الفعّال هو أن تصيرَ هي[2] نفسَ العقل الفعّال؛ لأنّها تصير العقل المستفاد؛ و العقل الفعّال هو نفسُه يتّصل بالنفس؛ فتكون العقل المستفاد.»

و هؤلاء بين:

[١.] أن يجعلوا العقلَ الفعّالَ متجزّياً قد يتّصل منه شيءٌ دون شيءٍ؛

[٢.] أو يجعلوا اتّصالاً واحداً به يجعل النفس كاملةً واصلةً إلىٰ كلِّ معقولٍ.

علىٰ أنّ الإحالةَ في قولِهم: «إنّ النفسَ الناطقةَ هي العقلُ المستفادُ» حين ما تتصوّر به قائمة بحالها[3].

أقول:

القائلون بالاتّحاد زعموا أنّ النفسَ الناطقةَ إذا عقلتْ شيئاً فإنّما تعقله باتّصالها بالعقل

١. E: + قد.	٢. A: ـ هي.	٣. A: ـ بحالها.

الفعّال.

قال الشيخُ: «هذا حقٌّ؛ لأنّ مذهبَ الحكماء أنّ تعقّلَ النفسِ إنّما يكون باتّصالِها بالعقل الفعّال» لكنّ هؤلاء قالوا: «إنّ اتّصالَ النفس بالعقل الفعّال هو أن تصيرَ نفسَ العقل الفعّال؛ فإنّ النفسَ الناطقةَ تصير العقلَ المستفادَ؛ و أمّا تصير العقل المستفاد إذا صار نفسُ العقل الفعّال متّصلاً بالنفس الناطقة؛ فيكون النفسُ العقلَ المستفادَ.

و الشيخُ أبطل ذلك بأنّه إذا اتّصل النفسُ بالعقل الفعّال فإمّا أن يتّصلَ به بكمالِه و تمامِه أو لا بكمالِه؛ فإن كان الثاني يلزم أن يكونَ متّصلةً ببعضه و يلزم أن يكونَ العقلُ الفعّالُ متجزّياً؛ و قد عُلم أنّ الجواهرَ العقليّةَ ليستْ بمتجزّيةٍ و إلّا يلزم صدورُ الاثنين عن علّةٍ؛ و إن كان الأوّل يلزم أن تكونَ النفسُ الناطقةُ كاملةً مدرِكةً لكلِّ معقولٍ كالعقل الفعّال؛ و ذلك محالٌ.

قوله: «علىٰ أنّ الإحالةَ في قولهم» يعني يلزم مع هذا المحالِ محالٌ آخر حيث قالوا: إنّ النفسَ الناطقةَ تصير العقلَ المستفادَ حتّىٰ ما تتصوّر النفس بسبب[1] اتّصالِها بالعقل الفعّال.

قال:

حكايةٌ

[في ذهاب فرفوريوس إلى اتّحاد العاقل و المعقول]

كان لهم رجلٌ يُعرف بـ«فرفوريوس» عمل في العقل و المعقولات كتاباً يُثني عليه المشّاؤون؛ و هو حَشفٌ كلُّه؛ و هم يعلمون من أنفسهم أنّهم لايفهمونه و لا فرفوريوس نفسُه.

و قد ناقضه من أهل زمانِه رجلٌ و ناقض هو ذلك المناقضَ بما هو أسقط من الأوّل.

أقول:

الغرض من هذه الحكايةِ أنّ القائلَ بهذا الاتّحاد هو فرفوريوس و أتباعُه؛ و أنّه صنّف

١. A: + بسبب.

كتاباً في ذلك و كان ذلك الكتابُ يُثنى عليه أصحابُ أرسطو مع فسادِ ما اشتمل عليه.

«الحَشفُ» التَّمر الرَّديّ.

قال:

إشارةٌ
[إلى امتناع الاتّحاد مطلقاً]

إعلمْ أنّ قولَ القائل: «إنّ شيئاً يصير شيئاً آخر لا علىٰ سبيلِ الاستحالةِ من حالٍ إلىٰ حالٍ و لا علىٰ سبيلِ التركيبِ مع شيءٍ آخر ليحدثَ منهما ثالثٌ، بل علىٰ أنّه كان شيئاً واحداً، فصار واحداً آخر» قولٌ شعريٌّ غيرُ معقول؛ فإنّه إن كان كلٌّ من الأمرَين موجوداً فهما اثنان متميّزان؛ و إن كان أحدُهما غيرَ موجود فقد بطل الذي كان موجوداً[۱] إن كان المعدومُ قبل و حدث شيءٌ آخر /82B/ أو لم يحدث أن كان المفروضُ[۲] ثابتاً[۳] و مصيراً إيّاه؛ و إن كانا معدومَين فلم يصر أحدُهما الآخر، بل إنّما يجوز أن يُقالَ:[۴] «الماءُ صار هواءاً» علىٰ أنّ الموضوعَ للمائيّةِ خلع المائيّةَ و لبس الهوائيّةَ أو[۵] ما يجري هذا المَجرى.

أقول:

لمّا فرغ من إبطالِ مذهبِ القوم المذكور في الاتّحاد، أشار إلىٰ بطلانِ الاتّحادِ مطلقاً.

و تقريرُها: أنّ قولَ القائل «إنّ شيئاً صار شيئاً آخر» يُطلق علىٰ ثلاثة معانٍ:

فالأوّل: ما يكون بطريقِ الاستحالة؛ و هي أن يتغيّر الشيءُ من حالةٍ إلىٰ أُخرىٰ؛ و حينئذٍ يكون الشيءُ مع الآخر مصيراً إيّاه كصيرورةِ الماءِ هواءاً و الأبيضِ أسوداً و غيرِ الكاتب كاتباً.

الثاني: ما يكون بطريقِ التركيب؛ و هو أن ينضمَّ إلى الشيء الصائر شيءٌ آخر؛ فيتركّب المصير إيّاه عنهما كما يُقال: «صار الترابُ طيناً و الغزلُ كرباساً».

۱. E: ـ الذي كان موجوداً. ۲. في بعض نسخ الاشارات: بالفرض.

۳. E: ثانياً. ۴. E: + إنّ. ۵. في بعض نسخ الاشارات: و.

الثالث: أن يصيرَ شيءٌ واحدٌ واحداً آخر بحيث يحصل شيءٌ هو هذا و ذلك بعينهما؛ و هذا محالٌ غيرُ معقول.

قوله: «شعريٌّ» أي تخيّليٌّ لا أصلَ له.

و إنّما قلنا إنّه محالٌ؛ لأنّه لو اتّحد شيئان فبعد الاتّحاد: إمّا أن يكونا موجودَين أو معدومَين أو يكونَ أحدُهما موجوداً و الآخرُ معدوماً؛ و الكلّ باطلٌ.

[١.] أمّا إذا كان موجودَين؛ فلأنّهما حينئذٍ اثنان متميّزان لا واحد.

[٢.] و أمّا إذا كان أحدُهما معدوماً:

[١.] فإمّا أن يكونَ المعدومُ هو الصائر

[٢.] أو الأمر الثاني الذي صار الصائرُ هو و هو المصيرُ إيّاه؛

و القسم الثاني: بيّنُ الاستحالةِ؛ لأنّ الثانيَ إذا كان معدوماً لم يصر شيءٌ آخر هو؛ فلذلك ما ذكره الشيخُ؛

و أمّا الأوّل: فلأنّ الصائرَ لو كان معدوماً ـ سواء حدث عند عدمِه شيءٌ آخر أو لا ـ لم يكن ثانياً؛ لأنّ المعدومَ لا يكون عينَ الموجود و لا مصيراً إيّاه؛ لأنّ المعدومَ لا يتّصف بالوصف الوجوديّ؛ فلا يكون مصيراً إيّاه؛ و يكفي في ذلك أن يُقالَ: لو كان أحدُهما معدوماً يمتنع الاتّحادُ؛ إذ المعدومُ حالةَ العدم لا يكون عينَ الموجود حالةَ الوجود.

و تقديرُ كلامِه: فقد بطل كونُ المفروض ـ أي المعدوم ـ ثابتاً و مصيراً إيّاه إن كان المعدومُ هو الأمر المقدّم، أي الصائر سواءٌ حدث شيءٌ أو لا.

«أن» في قوله «أن كان المفروضُ ثابتاً» بفتح الهمزة و هي مع «كان» فاعلُ «بطل»؛ لأنّها مصدريّةٌ؛ فيكون مع «كان» في تقدير الكون.

هذا إذا كان أحدُهما معدوماً فقط. أمّا إذا كانا معدومَين فلم يصر أحدُهما الآخرَ؛ لأنّ المعدومَ لا يتّصف بفعلٍ وجوديّ، بل صيرورةُ شيءٍ شيئاً لا يمكن إلّا علىٰ طريقِ الكون و الفساد، كما يُقال: «الماءُ صار هواءً» علىٰ معني أنّ الجسمَ الذي كان ماءً خلع الصورةَ المائيّةَ و لبس الصورةَ الهوائيّةَ أو ما يجري هذا المَجرى، كما ذكرنا قبل.

و لقائلٍ أن يقولَ: لا نسلّم أنّهما لو كانا موجودَين كانا اثنين و إنّما يكون كذلك أن لو كانا

موجودَين بوجودَين و بعتيّنَين. لِمَ لا يجوز أن يكونا موجودَين بوجودٍ واحدٍ و تعيّنٍ واحدٍ؟! و هو عينُ النزاع.

قال:

تذنيبٌ

[في كيفيّة تعقّلِ الجوهر العاقل]

فيظهر لك من هذا أنّ كلاًّ ما يعقل فإنّه ذاتٌ موجودةٌ تتقرّر فيها الجلايا العقليّةُ تقرّرَ شيءٍ في شيءٍ آخر.

أقول:

إذا بطل القولُ بالاتّحاد؛ فكلُّ شيءٍ يعقل فإنّه ذاتٌ موجودةٌ تتقرّر فيه الصورُ العقليّةُ تقرّرَ شيءٍ في شيءٍ آخر.

«جليّة الشيء» ما ظهر من حقيقته.

<المسئلة الثالثة >

<في التعقّلات >

<و فيه فصول >

قال:

تنبيهٌ

[في كيفيّة تعقّل الواجب لذاته]

الصورُ العقليّةُ قد يجوز بوجهٍ مّا أن تُستفادَ من الصور الخارجيّة[1] مثلاً كما نستفيد صورةَ السماء من السماء.

---

۱. فی بعض نسخ الاشارات: الخارجة.

و قديجوز أن تسبقَ الصورةُ أوّلاً إلى القوّة العاقلة ثمّ يصير لها وجودٌ من خارجٍ، مثل ما نعقل شكلاً ثمّ نجعله موجوداً.

و يجب أن يكونَ ما يعقله واجبُ‌الوجود من الكلّ على الوجه الثاني.

أقول:

لمّا بيّن كيفيّةَ التعقّلِ أراد أن يبيّنَ أنّ تعقّلَ واجب‌الوجود علىٰ أيِّ وجهٍ؟ و التعقّل علىٰ قسمَين:

[١.] فعليّ

[٢.] و انفعاليّ.

[١.]و الفعليّ: ما يكون المعقولُ تبعاً له، كما تسبق الصورةُ المعقولةُ أوّلاً إلى القوّة العاقلة ثمّ توجد في الخارج علىٰ وفقِ حصولِها في العقلِ، مثل ما يعقل المهندسُ صورةَ البناءِ علىٰ وجهٍ مخصوصٍ ثمّ يوجده.

[٢.] و الانفعاليّ: ما يكون تبعاً للمعقول، كما يُستفاد من الصور الخارجيّة مثل ما نستفيد صورةَ السماء من مشاهدةِ السماء.

و علمُ الواجب يجب أن يكونَ فعليّاً لا انفعاليّاً، لامتناعِ انفعالِه عن الغير و لأنّه يلزم افتقارُه في كمالِه إلى الغير؛ و علُمه تعالىٰ بذاته و إن كان انفعاليّاً لكنّ الانفعالَ و الاستكمالَ إذا كان بالنسبة إلىٰ ذاتِه فلايكون محالاً علىٰ وفقِ مذهب الفلاسفة؛

و أمّا علىٰ مذهب الملّيّين فليس علمُه فعليّاً و إلّا لَما كان قادراً؛ لأنّه حينئذٍ لايتمكّن أن يفعلَ علىٰ خلاف ما علم، لامتناعِ خلافِ علمِه؛

و للملّيّين أن يقولوا: العلمُ صفةٌ ذاتُ إضافةٍ إلى المعلوم و حينئذٍ يقع الانفعالُ و الافتقارُ في الإضافة؛ و ذلك جائزٌ كما مرّ في النمط السابق.

قال:

تنبيهٌ

[في التعقّل العقليّ و الانفعاليّ]

كلٌّ واحدٍ من الوجهَين قديجوز أن يحصلَ من سببٍ عقليّ مصوّرٍ لموجودِ الصورة في الأعيان أو غير موجودها بعد في جوهرٍ قابلٍ للصورة[1] المعقولة.

و يجوز أن يكونَ للجوهر العقليّ من ذاتِه لا من غيرِه؛ و لولا ذلك لذهبت العقولُ المفارقةُ إلىٰ غيرالنهاية.

و واجبالوجود يجب أن يكونَ له ذلك عن ذاتِه.

أقول:

كلٌّ واحدٍ من التعقّل العقليّ و الانفعاليّ إمّا أن يحصلَ للعاقلِ من غيرِه بأن يكونَ سببٌ عقليٌّ تصوّر في العاقل صورةَ شيءٍ موجودٍ في الخارج و هو العقل الانفعاليّ أو صورةَ شيءٍ غيرموجودٍ في /83A/ الخارج يحصله العاقل و هو العقل الفعليّ؛ و يحصل للعاقل من ذاتِه لا من غيرِه؛ و كلٌّ من هٰذَين القسمَين موجودٌ.

أمّا العقل الفعليّ و الانفعاليّ من الغير فكما لنفوسِنا من العقل الفعّال؛ و أمّا حصولُها للجوهرِ العقليّ من ذاتِه فلأنّه لو لم يكن كذلك، بل يكون حصولُها لكلِّ جوهرٍ عقليٍّ من غيرِه يلزم ذهابُ العقول إلىٰ غيرالنهاية؛ و ذلك محالٌ.

و لقائلٍ أن يقولَ: لِمَ لايجوز أن ينتهيَ إلى الواجب؟!

و يمكن أن يُجابَ علىٰ أصلِهم بأنّه لو كان الواجبُ سبباً لعلمٍ عقلٍ لزم كونُه مصدراً لأثرَين؛ و علم الواجب تعالىٰ يجب أن يكونَ فعليّاً ـ كما مرّ ـ حاصلاً من ذاتِهِ و إلّا لَما كان واجباً من جميعِ جهاتِه.

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ إحاطة علم الواجب بجميع الموجودات]

واجبالوجود يجب أن يعقلَ ذاتَه بذاته علىٰ ما تحقّق[2]؛ و يعقل ما بعده من حيث هو علّةٌ لِما بعده و منه وجودُه؛ و يعقل سايرَ الأشياء من حيث وجوبِها

---

١. في بعض نسخ الاشارات: للصور.

٢. A: حقّق.

في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولاً و عرضاً.

أقول:

لمّا بيّن أنّ علمَ الواجب فعليٌّ ذاتيٌّ أشار إلىٰ علمِه بجميعِ الموجودات؛ فقال: إنّه يعقل ذاتَه بذاتِه، لِما مرّ في النمط الرابع [من] أنّه عقل لذاته و معقولٌ لذاته؛ و يعقل معلولَه الأوّلَ من حيث هو علّةٌ له و حصل منه وجودُه؛ إذ العلمُ التامُّ بالعلّة التامّة يوجب العلمَ بالمعلول؛ لأنّ العلمَ التامَّ بكُنهِ الشيء يوجب العلمَ باقتضائِه شيئاً و العلم بذلك يوجب العلمَ بمقتضاه؛ و يعقل معلولَ معلولِه الأوّلِ و معلولَ ذلك المعلولِ و هكذا نازلاً من عنده طولاً و عرضاً.

أمّا الطول: فكالسلسلةِ الواحدةِ من العلل و المعلولات كالسلسلةِ التي من العقل الأوّل و الثاني و الثالث و علىٰ هذا.

و أمّا العرض: فكما يعقل المعلولَ الأوّلَ و الثانيَ و الثالثَ لكلّ عقلٍ كما يعقل العقلَ الذي صدر منه و هيولى الفلك و صورته.

قال:

إشارةٌ
[إلىٰ مراتب الإدراك]

إدراكُ الأوّل للأشياء من ذاته في ذاته[1] هو أفضلُ أنحاءِ كونِ الشيء مدرِكاً و مدرَكاً؛

و يتلوه إدراكُ الجواهرِ العقليّةِ اللازمةِ[2] للأوّلِ بإشراقِ الأوّل و لِما بعده منه من ذاته؛

و بعدهما الإدراكاتُ النفسانيّةُ التي هي نقشٌ و رَسْمٌ عن طبائع عقليّةٍ[3] متبدّدةِ المبادئ و المناسب.

أقول:

فضيلةُ الإدراكِ قد يكون نحوَ ذاتِه بأن يكونَ إدراكاً بكُنهِ الشيءِ لا بوجهٍ آخر أو يكون

---

١. A: ـ في ذاته. ٢. A: ـ اللازمة.

٣. فى بعض نسخ الاشارات: طابع عقلى.

إدراكاً لعينِ الشيء، كما في الإحساسِ لا تخيّلاً و توهّماً؛

و قد يكون بحسب المدرِك بأن يكونَ من ذات المدرِك لا من الغير و فعليّاً لا انفعاليّاً؛ لأنّ ما بالذات أفضل ممّا بالغير؛ إذ ليس فيه شائبةُ الافتقار؛ و الفعليّ لكونه مفيداً و مقتضياً لكونِ المدرِك فاعلاً أفضل من الانفعاليّ لكونه مستفاداً و مقتضياً، لكونِ المدرك منفعلاً؛

و قد يكون بحسب المدرَك بأن يكونَ مدرَكاً بعلّته لا بمعلوله و يكون المدرَك مجرّداً لا مادّيّاً؛ لأنّ المدرَك بعلّته أفضل من المدرَك بمعلوله؛ لأنّ العلمَ بكُنهِ العلّةِ التامّةِ يوجب العلمَ التامَّ بماهيّةِ معلولِها ؛ و ليس العلمُ التامُّ بالمعلول موجِباً للعلم بماهيّةِ علّتِه؛ لأنّ العلّةَ من حيث هي تامّةٌ يوجب معلولَها المعيّنَ من حيث هو هو؛ و المعلول من حيث هو معلولٌ لا يقتضي علّتَه المعيّنةَ؛ و إنّما يقتضي علّةً مّا.

و إدراكُ الواجبِ للأشياء أفضلُ أقسامِ الإدراك في نفسه و في كون الشيء مدرِكاً و مدرَكاً؛ لأنّه إدراكُ كُنهِ الأشياء و حقائقِها؛ و هو فعليٌّ ذاتيٌّ من جهةِ العلّة؛ لأنّه تعالى يدرِك ذاتَه و غيرَها بذاته التي هي علّةُ الأشياء و معلّلُها.

قوله: «في ذاته» متعلّقٌ بـ«أفضل» يعني هو أفضلُ الأنحاء في ذاته و يتلوه إدراكُ الجواهرِ العقليّةِ للأشياء. أمّا إدراكُها للواجب فغيرُممكنٍ من ذواتها المعلولة، بل بإشراقِ الواجب عليها و فيضِ نورِه ثمّ عقلت ما بعد الواجب من العقول من ذات الواجب؛ لأنّها علّةٌ للعقول و من ذواتها؛ لأنّ ذواتها عللٌ لِما بعدها؛ و بعد هٰذَين الإدراكَين إدراكاتُ النفوس و هي كلُّها نقشٌ و رَسْمٌ حاصلةٌ عن جوهرٍ عقليّ مصوّرٍ؛ لأنّ مُخرِجها من القوّة إلى الفعل هو العقلُ الذي فيه صور المعقولات و هو العقلُ الفعّالُ؛ فينطبع منه فيها بعضُ تلك الصور[1] بحسب استعداداتِها و اتّصالِها بذلك[2] العقلِ؛

و هذه الإدراكاتُ:

ـ متفرّقةُ المبادئ؛ لأنّها قد تحصل من الاستدلالِ بالعلّةِ على المعلولِ و قد تحصل بالعكسِ و قد تحصل من الحواسِّ الخارجةِ أو الداخلةِ؛

ـ و متفرّقةُ المناسبات؛ لأنّها تنتقل تارةً من العلم بالشيء إلى العلم بما يلازمه و تارةً

---

۱. A: الصورة. ۲. A: + بذلك.

إلى العلم بما يُشابهه و تارةً إلى العلم بما يقابله؛

فهي أنقصُ مراتبِ الإدراكات.

«الرَشمُ» الختم؛ و إنّما سمّاها بالنَّقش و الرَّشم؛ لأنّها حادثةٌ زائلةٌ كالنقشِ المثبَتِ في اللوح.

قال:

وهمٌ و تنبيهٌ

[في دفع ما يُقال من أنّ تقرّر المعقولات ينافي وحدة الواجب]

و لعلّك تقول: إن كانت المعقولاتُ لاتتّحد بالعاقل و لا بعضها مع بعضٍ لِما ذكرت ثمّ قد سلّمتَ أنّ واجبَ الوجود يعقل كلَّ شيءٍ؛ فليس واحداً حقّاً، بل هناك كثرة.

فنقول: إنّه لمّا كان يعقلُ ذاتَه بذاته ثمّ يلزم قيّوميّتُه عقلاً بذاته لذاته أن يعقلَ الكثرةَ جائت الكثرةُ لازمةً متأخّرةً لا داخلةً في الذات مقوِّمةً لها[1]؛ و جائتْ أيضاً علىٰ الترتيب[2]؛ و كثرة اللوازم من الذات ـ مبائنة أو غيرمبائنة ـ لايثلم الوحدةَ؛ و الأوّل تعرض له كثرةُ لوازم ـ إضافيّة و غيرإضافيّة ـ و كثرة سلوب؛ و بسببِ ذلك كثرة الأسماء[3] لكن لا تأثيرَ لذلك في وحدانيّةِ الذات[4].

أقول:

هذا سؤالٌ توهّم وروده علىٰ ما مرّ مع جوابِه.

و تقريرُه أن يُقالَ: إنّك ذكرتَ أنّ الصورَ المعقولةَ لاتتّحد بالعاقلِ و لا بعضها ببعضٍ، بل هي صورةٌ متبائنةٌ متقرّرةٌ في جوهر العاقل ثمّ سلّمتَ أنّ الواجبَ يعقل كلَّ شيءٍ؛ فتكون معقولاتُه صوراً /83B/ متبائنةً متقرّرةً في ذاته؛ فحينئذٍ يلزم أن لايكونَ ذاتُ الواجب واحداً حقّاً، بل يكون مشتملاً علىٰ كثرةٍ.

---

١. A: ـ لها.

٢. E: ترتيب.

٣. في بعض نسخ الاشارات: أسماء.

٤. E: ذاته.

و أجاب بأنّ الواجبَ لمّا عقل ذاتَه بذاتِه و كان ذاتُه علّةً للكثرة لزمه تعقّلُ الكثرة، لِما مرّ [من] أنّ تعقّلَ العلّةِ مستلزمٌ لتعقّلِ المعلول؛ فصورُ المعقولات لازمةٌ متأخّرةٌ عن ذاته تعالىٰ.

و أيضاً: جائت المعقولاتُ مترتّبةً لِما عُلم [من] أنّ الواجبَ يعقل العقلَ الأوّلَ ثمّ الثانيَ؛ و علىٰ هذا نازلاً على الترتيب طولاً و عرضاً؛ و ما هو كذلك فهو متأخّرٌ غيرُمقوّم؛ و كثرةُ اللوازمِ الناشئةِ من الذات لاتنافي وحدةَ الملزوم ـ سواءٌ كانت اللوازم متقرّرةً في ذات الملزوم أو مبائنةً ـ؛ فعُلم أنّ تقرّرَ الكثرةِ في ذاتِ الواجبِ القائمِ بذاته المتقدّمِ عليها بالعلّيّةِ و الوجودِ لايقتضي الكثرةَ.

ثمّ أكدّ ذلك بأنّ الواجبَ تعرض له كثرةُ لوازم ـ إضافيّة و غيرإضافيّة ـ و سلوب؛ و سببُ هذه الكثرةِ كثرةُ أسمائِه تعالىٰ؛ و ذلك لايقدح في وحدانيّتِه تعالىٰ.

قوله: «يلزم قيّوميّتُه عقلاً بذاته لذاته» أي يلزم كونُه قائماً بذاته مقيماً لغيرِه لأجل عقلِه بذاته لذاته أن يعقلَ الكثرةَ؛ و قد مرّ أنّ القيّومَ هو القائمُ بذاتِه المقيمُ لغيرِه.

هذا تقريرُ ما في الكتاب؛ و لا خفاءَ [في] أنّ القولَ بكثرةِ اللوازم في ذات الواجبِ:

ـ قولٌ بكونِ الشيءِ فاعلاً و قابلاً معاً؛

ـ و كونه مصدراً لأكثر؛

ـ و قولٌ بأنّ الواجبَ ليس واحداً من جميع الوجوه؛

ـ و قولٌ بكونِه محلاًّ للممكنات؛

و كلُّ ذلك مخالفٌ لظاهرِ مذهب الحكماء.

و إنّما التزم العلماءُ نفيَ العلمِ عنه تعالىٰ؛ و أفلاطن قيامَ الصورِ المعقولةِ بذواتها المسمّاة بـ«المُثُل»؛ و المشّاؤون اتّحادَ العاقل بالمعقول مع استحالتِها حَذَراً من التزامِ هذه المعاني.

و اعلمْ أنّ هذه الشبهاتِ إنّما ارتكبتْ لهم لجعلِهم العلمَ حصولَ صورةِ المعلومِ في العالِم. أمّا إذا جعل معني تعرض له إضافاتٌ إلى المعلومات كالبصر للباصرة؛ فلايلزم شيءٌ منها.

قال:

إشارةٌ

[إلى الفرق بين إدراك الجزئيّات علىٰ وجه كلّيّ]

[و إدراكها علىٰ وجه جزئيّ]

الأشياءُ الجزئيّةُ قد تُعقل كما تُعقل الكلّيّاتُ من حيث تجب بأسبابِها منسوبةً إلىٰ مبدءٍ نوعُه في شخصِه تتخصّص به كالكسوفِ الجزئيِّ؛ فإنّه قد يُعقل وقوعُه بسببِ توافي أسبابِه الجزئيّةِ و إحاطةِ العقلِ بها؛ و[1] تعقلها كما تعقل الكلّيات؛ و ذلك غيرُ الإدراك الجزئيّ الزمانيّ لها[2] الذي يحكم أنّه وقع الآن أو قبله أو يقع بعده، بل مثل أن تعقلَ أنّ كسوفاً جزئيّاً يعرض عند حصولِ القمر و هو جزئيٌّ مّا وقت كذا؛ و هو جزئيٌّ مّا في مقابلةِ كذا.

ثمّ ربّما وقع ذلك الكسوفُ و لم تكن عند العاقلِ الأوّلِ إحاطةٌ بأنّه وقع أو لم يقع؛ و إن كان معقولاً له على النحو الأوّل؛ لأنّ هذا إدراكٌ آخر جزئيٌّ يحدث مع حدوثِ المدرَك و يزول مع زوالِه؛ و ذلك الأوّلُ يكون[3] ثابتاً الدَّهرَ[4] كلّه و إن كان علماً[5] بجزئيٍّ و هو أنّ العاقلَ يعقل[6] أنّ[7] بين كونِ القمرِ في موضعٍ كذا و بين كونِه في موضعٍ كذا يكون كسوفٌ معيّنٌ في وقتٍ من زمان أوّل الحالَين[8] محدودٍ عقلُه ذلك أمرٌ ثابتٌ قبل كون الكسوف و معه و بعده.

أقول:

أشار إلى التفرقة بين إدراكِ الجزئيّات علىٰ وجهٍ كلّيٍّ لا يمكن أن يتغيّر بتغيّرِ الجزئيّات و بين إدراكِها علىٰ وجهٍ جزئيٍّ يتغيّر بتغيّرِها ليبيّنَ أنَّ الواجبَ بل كلَّ مجرّدٍ إنّما يدرِك الجزئيّاتِ على الوجه الأوّل.

---

١. E: أو.
٢. E: ـ لها.
٣. A: ـ يكون.
٤. E: لدهر.
٥. A: عالماً.
٦. A: ـ يعقل.
٧. A: لان.
٨. A: زمان أو الحالين.

و تقريرُها: أنّ تعقّلَ الجزئيِّ علىٰ الوجه[1] الجزئيّ هو أن يعقلَ الجزئيَّ متعلّقاً بالزمان بأنّه وقع أو واقعٌ أو سيقع؛ و تعقّله على الوجه الكلّيّ هو أن يُعقل غير متعلّق بزمانٍ كما يُعقل من جهةِ وجوبِه بأسبابِه منسوبة تلك الأسباب إلىٰ مبدءٍ يكون نوعُه في شخصِه يتخصّص الجزئيُّ به، كما يُعقل كسوفٌ جزئيٌّ بسببِ تعقّلِ أسبابِه الجزئيّةِ جملةً بأن يُعقل ذلك الكسوفُ [الذي] يوجد عند حصولِ القمر وقت كذا في تاريخٍ كذا في مقابلةِ أوّل الحَمَل مثلاً في عقدةِ الرأس؛ و القمر سببٌ جزئيٌّ نوعُه في شخصِه و الوقت الموصوف بالصفةِ المذكورةِ أيضاً كذلك و كذلك مقابلةُ أوّل الحَمَل في عقدة الرأس؛ و هذا النوعُ من التعقّلِ قد يتجرّد عن تعقّلِ الزمانِ؛ فإنّه ربّما وقع ذلك الكسوفُ و الغافلُ بهذا الوجه لايعقل أنّه وقع أو لم يقع؛ و إنّما لزم انحصارُ نوعِها في شخصِها؛ لأنّ عللَ المعلولات الجزئيّة لابدّ و أن تكونَ جزئيّةً؛ إذ علّةُ المعيّن يجب أن تكونَ معيّنةً؛ فتعقّلها إنّما يفيد تعقّلَ الجزئيِّ أن لو عقلتْ من حيث إنّها جزئيّةٌ أو علىٰ وجهٍ تكون مختصّةً بجزئيّتِها حتّىٰ يتخصّصَ بها الجزئيُّ المعلولُ؛ و ذلك إنّما يكون أن لو كان نوعُها منحصراً في جزئيِّها الذي هو العلّةُ؛ فلو عقلتْ من حيث إنّها جزئيّةٌ لزم تعقّلُ جزئيٍّ على الوجه الجزئيّ؛ و الكلام فيها يكون بريئاً عن ذلك؛ فحينئذٍ تعيّن أن يكونَ على الوجه الثاني.

و إلىٰ هذا أشار في الكتاب بقوله: «و تعقلها كما تعقل الكلّيّات» قولاً؛ لأنّ هذا إدراكٌ آخر جزئيٌّ متعلّقٌ بقوله و ذلك غيرُ الإدراك الجزئيّ؛ يعنى تعقّل الكسوف الجزئيّ من جهةِ أسبابِها غير تعقّلِه زمانيّاً بأنّه واقعٌ أو وقع أو سيقع؛ لأنّ هذا إدراكٌ جزئيٌّ[2] بوجهٍ جزئيٍّ يتغيّر بتغيّرِ المدرك؛ فإنّه يحدث مع حدوث المدرك و يزول مع زوالِه بخلاف الإدراك الجزئيّ على الوجه الأوّل؛ فإنّه ثابتٌ دائماً سواء كان الجزئيّ حدث أو حادث أو سيحدث مع كونه علماً بجزئيٍّ؛ فإنّ مَن تعقّل أنّ بين كونِ القمر في أوّل الحَمَل مثلاً و بين كونه في أوّل الثور يكون كسوف معيّن في وقتٍ معيّنٍ محدودٍ من زمان كونه في الحَمَل بأن يكونَ من زمان كونِه في أوّل الحَمَل إلىٰ ذلك الوقت عشرُ ساعات مثلاً؛ فيكون تعقّلُه لذلك الكسوف أمراً ثابتاً قبل الكسوف و معه و بعده.

---

۱. A: وجه.

۲. A: الجزئى.

و ما هو مذكورٌ في الكتب ـ[من] أنّ تعقّلَ الجزئيِّ على الوجه الكلّيّ هو /84A/أن يعقلَ بأوصافِه الكلّيّةِ غير متعلّق بالزمان، كما يعقل جلوس معيّن بأنّه جلوسُ إنسانٍ كاتبٍ عالِمٍ روميٍّ إلىٰ غير ذلك في موضعٍ كذا عند طلوع الشمس بينه و بين جلوسٍ كذا في موضعٍ كذا متقدّم أو متأخّر مدّة كذا إلىٰ غير ذلك حتّىٰ لايبقي وصفٌ إلّا و قد اعتبر فيه ـ موافقٌ لِما ذكره الشيخُ هٰهنا؛ لأنّ هذه الأشياءَ بالحقيقة راجعةٌ إلىٰ أسبابٍ جزئيّةٍ نوعها في شخصِها.

هذا تحقيقُ هذا الفصل؛ و الشروح مخبّطةٌ في هذا الموضع.

قال:

تنبيهٌ و إشارةٌ

[إلىٰ أصناف الصفات و ما يجوز منها للّه تعالىٰ و ما لايجوز]

قد تتغيّر الصفات للأشياء علىٰ وجوه:

منها: مثلُ أن يسودَّ الذي كان أبيض و ذلك باستحالةِ صفةٍ متقرّرةٍ غير مضافةٍ.

و منها: مثلُ أن يكونَ الشيءُ قادراً علىٰ تحريكِ جسمٍ مّا؛ فلو عدم ذلك الجسمُ استحال أن يُقالَ: «إنّه قادرٌ علىٰ تحريكِه»؛ فاستحال هو إذن[1] عن صفته ولكن من غيرِ تغيّرٍ في ذاتِه، بل في إضافته؛ فإنّ كونَه قادراً صفةٌ له واحدةٌ تلزمها[2] إضافةٌ إلىٰ أمرٍ كلّيٍّ من تحريكِ أجسامٍ بحالٍ مّا مثلاً لزوماً أوّليّاً ذاتيّاً؛ و يدخل في ذلك زيد و عمرو وحجارة و شجرة دخولاً ثانيّاً؛ فإنّه ليس كونه قادراً متعلّقاً به الإضافات المتعيّنة تعلّق ما لابدّ منه؛ فإنّه لو لم يكن زيدٌ أصلاً في الإمكان و لم تقع إضافةُ القوّة إلىٰ تحريكِه أبداً ما ضرّ ذلك في كونِه قادراً على التحريك؛ فإذن[3] أصلُ كونه قادراً لايتغيّر بتغيّرِ أحوالِ المقدور عليه من الأشياء، بل إنّما تتغيّر الإضافاتُ الخارجيّةُ فقط.

١. E: فاستحال اذن هو. ٢. E: تلحقها. ٣. E: فإنّ.

فهذا القسم كالمقابل للّذي قبله.

أقول:

هذا الفصلُ مشتملٌ علىٰ أصنافِ الصفات و بيانِ ما يجوز منها للّه تعالىٰ و ما لا يجوز.

و تقريرُه أن يُقالَ: الصفةُ إمّا أن تكونَ متقرّرةً في الموصوف كالحياة و القدرة أو إضافةً محضةً ككونِ الشيء يميناً أو شمالاً لشيءٍ آخر؛ و هذا القسم ذكره الشيخُ في الفصل الآتي؛ و المتقرّرة في الموصوف إمّا غير مقتضيةٍ لإضافةِ الموصوف إلىٰ غيرِه أو مقتضية؛ و الأوّل كالسواد و البياض؛ و المقتضية إمّا أن لا يتغيّرَ بتغيّرِ المضاف إليه كالقدرة أو يتغيّر كالعلم؛ فهذه أربعةُ اقسامٍ:

و القسم الأوّل من الثلاثةِ الأخيرةِ إذا تغيّر يلزم تغيّرُ الموصوفِ، كما يزول صفةُ البياضِ و يحصل السوادُ.

و أمّا الثاني فلا يتغيّر الموصوفُ بتغيّرِه؛ فإنّ الشيءَ إذا كان قادراً علىٰ تحريكِ جسمٍ مّا فلو عدم ذلك الجسمُ فينتفي كونُه قادراً علىٰ ذلك الجسم، لا لأنّه ما بقي ذاته قادراً، بل لأنّه ما بقي إضافةُ قادريّتِه علىٰ تحريكِ ذلك الجسم؛ و السببُ في ذلك أنّ القدرةَ صفةٌ واحدةٌ تلزمها إضافةٌ إلىٰ أمرٍ كلّيٍ و تكون تلك الإضافةُ ذاتيّةً لها؛ إذ القدرةُ لا تتصوّر إلّا علىٰ شيءٍ و تعرضها إضافةٌ إلىٰ جزئيّات ذلك الكلّيّ بواسطةِ إضافتها إلىٰ ذلك الكلّي، كما يكون القدرة علىٰ تحريك الجسم بوزنِ مائةر مَنٍّ مثلاً و يدخل في ذلك زيد و عمرو و حجر و شجر لكنّ إضافتها إلى الكلّيّ تكون ذاتيّةً و إلىٰ زيد و عمرو و غير ذلك عرضيّةً؛ فانّ تلك الإضافاتر ليستْ ممّا لابدّ منه للقدرة بحيث لو لم تكن لم تكن القدرةذ؛ فإنّ زيداً مثلاً لو لم يكن في الإمكان و لم تقع إضافةُ القدرة إلىٰ تحريكره أبداً لَما ضرّ ذلك في كونه قادراً على التحريك؛ فإذن الإضافةُ الذاتيّةُ للقدرةِ هي التي إلى الأمر الكلّيّ دون التي إلىٰ جزئيّاتِه؛ و الأمرُ الكلّيُّ لا يتغيّر؛ فلذلك لا تتغيّر القدرةُ؛ و تغيّرُ الجزئيّاتِ لا يوجب إلّا تغيّرَ الإضافاتِ الخارجيّةِ؛ فلا يضرّها؛ و هذا القسم كالمقابل للأوّل؛ لأنّه صفةٌ ذاتُ إضافةٍ دون الأوّل.

قال:

و منها[1]: مثلُ أن يكونَ الشيءُ عالِماً بأنّ شيئاً ليس ثمّ يحدث الشيءُ؛ فيصير عالِماً بأنّ الشيءَ أيسٌ؛ فتتغيّر الإضافةُ و الصفةُ المضافةُ معاً؛ فإنّ كونَه عالِماً بشيءٍ مّا تختصّ الإضافةُ به حتّىٰ أنّه إذا كان عالِماً بمعنى كلّيّ لم يكفِ ذلك في أن يكونَ عالِماً بجزئيّ جزئيّ، بل يكون العلمُ بالنتيجة علماً مستأنفاً تلزمه إضافةٌ مستأنفةٌ و هيئةٌ للنفس مستجدّةٌ لها إضافةٌ مستجدّةٌ مخصوصةٌ غير العلم بالمقدّمة و غير هيئةِ تحقّقِها، لا كما كان في كونه قادراً له بهيئةٍ واحدة إضافات شتّىٰ.

فهذا إذا اختلف حالُ المضاف إليه من عدمٍ أو وجودٍ وجب أن يختلفَ حالُ الشيء الذي له الصفة لا في إضافةِ الصفة نفسِها فقط، بل و في الصفةِ التي تلزمها تلك الإضافةُ أيضاً.

فما ليس موضوعاً للتغيّر لم يجز أن يعرضَ له تبدّلٌ بحسب القسم الأوّل و لا بحسب القسم الثالث؛ و أما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في إضافاتٍ بعيدةٍ لا تؤثّرُ في الذات.

أقول:

هذا هو القسمُ الثالثُ و هو الصفةُ المتقرّرةُ المقتضيةُ لإضافةِ الموصوف إلىٰ غيره المتغيّرة بتغيّرِ الغير كالعلم؛ فإنّه صفةٌ متقرّرةٌ في العالِم مقتضيةٌ لإضافتِه إلىٰ معلومِه يتغيّر بتغيّرِ المعلومِ؛ فإنّ العالِمَ بكونِ زيدٍ في الدار يتغيّر علمُه بخروجِه عن الدار؛ و ذلك لأنّ العلمَ بكلِّ شيءٍ تتخصّص إضافتُه الذاتيّةُ بذلك الشيءِ و لا يكون العلمُ بالكلّيّ علماً بجزئيّاتِه، بل يكون العلمُ بالجزئيّات علماً آخر؛ فإنّا نعلم ضرورةً أنّا إذا علمنا مقدّمةً يدخل فيها زيدٌ مثلاً كقولِنا «كلّ إنسانٍ حيوانٌ» لم يكن هذا العلمُ بعينه العلمَ بالنتيجةِ و هو قولُنا «زيدٌ حيوانٌ»، بل يكون العلمُ بالنتيجة علماً آخر مستأنفاً تلزمه إضافةٌ مستأنفةٌ إلى النتيجة و هيئةٌ جديدةٌ للنفس لها إضافةٌ جديدةٌ مخصوصةٌ غير العلمِ بالمقدّمة و غير هيئةِ

---

١. A: مثلها.

تحقّقِ الإضافةِ المخصوصةِ إليها بخلاف القدرة؛ فإنّها صفةٌ واحدةٌ تعرضها إضافاتٌ إلى الجزئيّات و تكون للقادر بهيئةٍ واحدةٍ إضافاتٌ مختلفةٌ إلى الأشياء.

و لو قيل: العلمُ هو حصولُ صورةِ المعلوم في العالِم أو تمثّلُ حقيقتِه عند العالِم كما هو مذهبُ الفلاسفة؛ و الشيخُ لما احتيج إلىٰ هذه التكلّفات؛ لأنّ حصولَ صورةِ الشـيء أو تمثّلَ حقيقتِه مغائرٌ لحصولِ /84B/ صورةِ شيءٍ آخر أو تمثّل حقيقته لكن ما ذكره الشيخُ وجهٌ كلّيٌّ في تغائرِ العلوم سواء كان العلمُ مفسَّراً بهذا التفسيرِ أو بغيرِه؛ و هذا النوع مـن الصفة يختلف إذا اختلف حالُ المضاف إليه من العدم إلى الوجود أو من الوجود إلى العدم و يوجب اختلافَ حالِ الموصوف.

و إذا عُرف ذلك فكلُّ ما لا يجوز عليه التغيّرُ لا يجوز تغيّرُ صفاتِه المتقرّرةِ عن العاريةِ عن الإضافة و لا تغيّرُ صفاته المقتضية للإضافة و المتغيّرة بتغيّر الإضافة؛ و يجوز تغيّرُ الإضافاتِ البعيدةِ العارضةِ كما مرّ في القدرة؛ إذ ذلك لا يؤثّر في الذات و أيس يـفيض ليس.

هذا تقريرُ ما في الكتاب.

و لقائلٍ أن يقولَ: لِمَ لا يجوز أن يكونَ العلمُ صفةً ذاتِ إضافةٍ و التغيّر بسـببِ تـغيّرِ المعلومِ إنّما يقع في نفس الإضافة لا غير؛ و ذلك لا يوجب تغيّرَ ذات العالِم؟

فإن قلتَ: العلمُ هو حصولُ الشيء في العالِم أو تمثّلُ حقيقتِه عنده و هذا المعني صفةٌ متقرّرةٌ.

قلتُ: قد مرّ في النمط الثالث في بحث الإدراك أنّ هذا التعريفَ ليس بصحيحٍ و تلزم أيضاً الفساداتُ المذكورةُ في تعقّلِ الواجب.

قال:

نكتةٌ

[في الاشارة إلى الصفة التي هي محضُ الإضافة]

كونُك يميناً و شمالاً [هو] إضافةٌ محضةٌ؛ و كونُك قادراً و عالِماً هو كونُك

في حالةٍ متقرّرةٍ في نفسِك تتبعها إضـافةٌ لازمـةٌ أو لاحـقةٌ. فأنت بـهما ذو حالٍ مضافةٍ لا ذو إضافةٍ محضةٍ[١].

أقول:

أشار إلى الصفة[٢] التي هي محضُ الإضافة؛ لأنّ كونَ الشيء يميناً أو شمالاً لشيءٍ آخر إضافةٌ ليس تقرّر[ها] في ذات الموصوف تقرّرَ العلمِ و القدرةِ؛ فتغيّرُ هذا النوعِ من الصفات لا يقتضي تغيّرَ ذاتِ الموصوف.

و هٰهنا بحثٌ و هو أن يُقالَ: الإضافةُ عند الفلاسفةِ و الشيخِ صفةٌ وجوديّةٌ متحقّقةٌ في الخارج و حينئذٍ لابدّ و أن تكونَ حاصلةً في موصوفِها، لامتناعِ قيامِ العرضِ بذاته؛ فإذا انعدمتْ يلزم تغيّرُ موصوفِها بالضرورة؛ فيلزم من ذلك جوازُ تغيّرِ الواجب؛ لأنّه قبل كلِّ شيءٍ؛ فتنعدم به القبليّةُ ثم تحدث معيّتُه ثم بعديّتُه؛ و لا خلاصَ عن هذا إلّا بالتزامِ كونِ الإضافاتِ اعتباريّةً أو سلبيّةً.

قال:

تذنيبٌ

[في أنّ علم الواجب بالجزئيّات على الوجه الكلّيّ]

فالواجب الوجود يجب أن لايكونَ علمُه بالجزئيّات عـلماً زمـانيّاً حـتّىٰ يدخلَ فيه الآن و الماضي و المستقبل. فيعرض لصفةِ ذاتِه أن تتغيّر، بـل يجب أن يكونَ علمُه بالجزئيّات على الوجه المقدَّس العالي عن الزمان و الدهر؛

و يجب أن يكونَ عالِماً بكلِ شيءٍ؛ لأنّ كلَّ شيءٍ لازمٌ له بوسطٍ أو بغيرِ وسطٍ يتأدّي إليه بعينه قَدَرُه الذي هو تفصيلُ قضائِه الأوّلِ تأدّياً واجباً؛ إذ كان ما لايجب لايكون كما علمتَ.

أقول:

قد عُلم أنّ العلمَ بالجزئيّ على الوجه الكلّيّ هو أن يُعلمَ الجزئيُّ من تعلّقِه بزمانٍ بأنّه

---

١. A: ـ محضة. ٢. A: صفة.

وقع أو واقع أو سيقع؛ و على الوجه الجزئيّ أن يُعلم متعلّقاً بزمانٍ.

و عُلم أنّ العلمَ بالجزئيّ على الوجهِ الأوّلِ بريءٌ عن التغيّر و العلمَ به على الوجه الثاني عرضةٌ للتغيّر.

فحينئذٍ يجب أن لا يكونَ علمُه تعالىٰ بالجزئيّات على الوجه الجزئيّ و إلّا لزم التغيّرُ في ذاتِه ـ كما مرّ في الفصول السابقة ـ و التغيّرُ على الواجب محالٌ، بل يجب أن يكونَ علمُه بالجزئيّات على الوجه الكلّيّ البريء عن التغيّر؛ و يجب أن يكونَ اللّه تعالىٰ عالِماً بكلِّ شيءٍ؛ لأنّ كلَّ شيءٍ ـ سواء كان معلولاً له بوسطٍ أو بغير وسطٍ ـ يصل إليه بعينه قَدَرُه الذي هو تفصيلُ قضائِه الأوّلِ تأدّياً واجباً، لِما عُلم [من] أنّ ما لا يجب صدورُه عن علّتِه لا يصدر عنها؛ و إذا كان كذلك كان عالِماً بالكلّ على الوجه الذي ذكرنا[ه]؛

و قضاءُ اللّه تعالىٰ هو علمُه تعالىٰ بوقوعِ ما يقع و لا وقوعِ ما يقع على الجملة؛ و تقديرُه هو علمُه بالكائنات كما يكون في أنفسِها مع ترتّبِها في الوجود؛ فقَدَرُه تفصيلُ قضائِه؛ و إلىٰ هذا وقعت الاشارةُ بقوله تعالىٰ: «وَ إن مِن شَيءٍ إلّا عِندَنا خَزَائِنُه»[1].

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ أنّ عناية الواجب هي علمه بالكائنات]

فالعنايةُ هي إحاطةُ علمِ الأوّلِ بالكلّ؛ و بالواجب أن يكونَ عليه الكلّ حتّىٰ يكونَ علىٰ أحسن النظام؛ و بأنّ ذلك واجبٌ عنه و عن إحاطتِه به؛ فيكون الموجودُ وفقَ المعلومِ علىٰ أحسن النظام من غيرِ انبعاثِ قصدٍ و طلبٍ من الأوّل الحقّ.

فعلْمُ الأوّل بكيفيّةِ الصوابِ في ترتيبِ وجودِ الكلّ منبعٌ لفيضانِ الخير في الكلّ.

أقول:

لمّا بيّن في أوائل النمط السادس أنّ الواجبَ لا يجوز أن يفعلَ لغرضٍ و قصدٍ، بل يكون

---

١. سورة الحجر (١٥) / آية ٢١.

مخصِّصُ الكائنات علىٰ ما هي عليه عنايتُه التي هي علمُه بالكائنات.

و بيّن في الفصل السابق أنّه تعالىٰ عالِمٌ بالكلّ.

و ذكر في هذا النمط أنّ علمَه تعالىٰ فعليٌّ لزم أن يكونَ عنايتُه ما ذكر هيٰهنا.

و معني كلامه ظاهرٌ لكن يلزم من هذا أن لايكونَ لشيءٍ قدرةٌ أصلاً لا للإنسان و لا لغيرِه مع أنّ مذهبَ الحكماء بخلاف ذلك.

<المسئله الرابعة >

<في كيفيّة دخول الشرّ في القضاء الإلهيّ >

<و فيه فصول >

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ كيفيّة دخول الشرّ في أفعال الواجب]

الأُمورُ الممكنةُ في الوجود:

منها: أُمورٌ يجوز أن يتعرّىَ وجودُها عن الشرِّ و الخللِ و الفسادِ أصلاً؛

و منها: أُمورٌ لايمكن أن تكونَ فاضلة فضيلتها إلّا و تكون بحيث يعرض منها شرٌّ مّا عند ازدحاماتِ الحركات و مصادماتِ المتحرّكات؛

و في القسمة أُمور شرّيّة إمّا على الإطلاق و إمّا بحسب الغلبة.

و إذاكان الجودُ[1] المحضُ مبدءاً لفيضانِ الوجود الخيريّ الصواب كان وجودُ القسم الأوّل واجباً فيضانه مثل وجود الجواهر العقليّة و ما يشبهها؛ و كذلك القسم الثاني يجب فيضانُه؛ فإنّ في أن لايوجد خيرٌ كثيرٌ و لايؤتى به تحرّزاً من شرٍّ قليلٍ شرّاً كثيراً؛ و ذلك مثلُ خلقِ النارِ؛ فإنّ النارَ لاتفضل

---

١. E: الجواد.

فضيلتُها و لاتكمل مؤنتُها في تكميلِ الوجود إلّا أن تكونَ بحيث تؤذي و تؤلم ما تتّفق لها /85A/ مصادمتُه من أجسام حيوانيّةٍ؛ و كذلك الأجسام الحيوانيّة لايمكن أن تكونَ لها فضيلتُها إلّا أن تكونَ بحيث يمكن أن تتأدّىَ أحوالها في حركاتها و سكوناتها؛ و أحوال مثل النار في تلك أيضاً إلى اجتماعاتٍ و مصاكّاتٍ مؤذيةٍ و أن تتأدّىَ أحوالها و أحوال الأُمور التي في العالَم إلىٰ أن يقعَ لها خطأً في عقد ضارّ في[1] المعاد و في الحقّ أو فرط هيجانٍ غالبٍ عاملٍ من شهوةٍ أو غضبٍ ضارٍّ في أمر المعاد؛ و تكون القُوى المذكورةُ لاتغني غناها أو تكون بحيث يعرض لها عند المصاكّات[2] عارض خطأ و غلبةُ هيجانٍ؛ و ذلك في أشخاصٍ أقلّ من أشخاصِ السالمين؛ و في أوقاتٍ أقلّ من أوقاتِ السلامة؛ و لأنّ هذا معلومٌ في العناية الأولىٰ فهو كالمقصود بالعرض. فالشرّ داخلٌ في القَدَر بالعرض كأنّه مثلاً مرضيٌّ به بالعرض.

أقول:

المرادُ بـ«الخير» هيٰهنا ما يكون تحقّقُه أولىٰ من لاتحقّقِه في نفس‌الأمر و «الشرّ» بعكسِ ذلك.

و الأُمورُ الممكنةُ بالقياس في الخير و الشرّ ينقسم إلىٰ خمسةِ أقسامٍ:

لأنّ الممكنَ إمّا خيرٌ أو شرٌّ أو لا هذا و لا ذلك؛ و الخير إمّا خيرٌ محضٌ أو يكون الخيرُ غالباً كالأشياء التي فيها كمالٌ لكن كمالها قد يؤدّي إلى شرٍّ مّا عند المقارنة أو المقاربة؛ و الشرّ إمّا شرٌّ محضٌ أو يكون الشرُّ غالباً فيه؛ فهذه خمسةُ أقسامٍ؛ و الثلاثة ـ التي هي: [١.] الشرّ المحض و [٢.] الذي شرّه غالبٌ و [٣.] المتساوي ـ ليس في الوجود؛ لأنّ الكمالَ الإلهيَّ و الحكمةَ البالغةَ ينافيها؛ فبقي القسمان: [١.] الخير المحض و [٢.] الذي خيرُه غالبٌ؛ و هما موجودان:

أمّا الخيرُ المحض فكالعقولِ و ما يشبهها؛ فيجب أن يوجدَ؛ لأنّ الواجبَ جوادٌ محضٌ ـ

---

١. A: ـ في.   ٢. E: المصادمات.

كما مرّ ـ و الجواد المحض مفيد لفيضانِ الوجود الخيريّ ضرورةً؛

و كذا الذي خيرُه غالبٌ؛ لأنّ في تركِ الخير الكثير و عدمِ الإتيان به احترازاً عن شرٍّ قليلٍ يعرض في بعض الأحيان شرّاً كثيراً؛ و ذلك مثلُ خلقِ النار خيريّتها من حيث إنّها بالغةٌ في الحرارة؛ لأنّ كمالَ معونتِها في المصالح المتعلّقة بها إنّما يحصل بكمالِ حرارتِها؛ و ذلك لايمكن إلّا أن يكونَ بحيث يؤذي و يؤلم ما تتّفق مصادمتُها له من الأجسام الحيوانيّة و النباتيّة؛ و كذلك الأجسام[١] الحيوانيّة لايمكن أن يكملَ ما لها من الفضيلة إلّا و أن يكونَ بحيث يتأدّي في حركاتِها و سكناتِها التي من فضائلِها و فضائلِ قواها إلى اجتماعاتٍ و مصادماتٍ مؤذيةٍ؛ و كذا أحوال الأجسام الغير الحيوانيّة كالنارِ و الهواءِ و غيرِ ذلك؛ و كذلك لايمكن كمالُ فضائلِ الأجسام الحيوانيّة و غيرالحيوانيّة التي في العالَم إلّا و أن تتأدّيَ أحوالها الحركيّة و السكونيّة من الأحوال و الأقوال و الأفكار إلّا أن يقعَ لها خطأ اعتقاد ضارّ في المعاد و الوصول إلى الحقّ أو يقع فرطُ هيجانِ أمرٍ عاملٍ غالبٍ مثل شهوةٍ و غضبٍ ضارٍّ فيها يتعلّق بالمعاد؛ إذ لاتكون القُوى الحيوانيّةُ و غير الحيوانيّة علىٰ وجهِ كمالِها إلّا و أن يكونَ بحيث يعرض لها عند المصادمات و الملاقاة عارض خطأ و غلبةُ هيجانِ أمرٍ مضرٍّ لكن هذا و إن وقع لكنّه في أشخاصٍ قليلةٍ بالقياس إلىٰ أشخاصِ السالمين عن ذلك و في أوقاتٍ أقلّ من أوقاتِ السلامة؛ و لمّا كان لزومُ الشرّ للخير الكثير معلوماً و كان الوجودُ علىٰ وفقِ ذلك المعلومِ ـ كما مرّ في الفصل السابق من معني العناية ـ؛ فكان دخولُ الشرّ في أفعالِه تعالىٰ كالمقصودِ بالعرض؛ و حينئذٍ يكون الشرُّ داخلاً بالعرض في القَدَرِ الذي به توجد الجزئيّاتُ؛ و كأنّه مرضيٌّ به بالعرض.

قال:

وهمٌ و تنبيهٌ

[في دفع ما قيل من أنّ الشرّ واقع في أفعال الناس غالباً]

و لعلّك تقول: إنّ أكثرَ الناس الغالب عليهم الجهلُ أو طاعةُ الشهوة و

---

١. A: أجسام.

الغضب. فلِمَ صار هذا الصنفُ منسوباً فيهم إلىٰ أنّه نادرٌ؟!

فاسمعْ أنّه كما أنّ أحوال البدن في هيئة ثلاثة:

[١.] حال البالغ في الجمال و الصحّة؛

[٢.] و حال المتوسّط في الكمال و الصحّة؛[1]

[٣.] و حال القبيح و المسقام أو السقيم؛

و الأوّلان[2] ينالان من السعادة العاجلة البدنيّة قسطاً وافراً أو معتدلاً أو يسلمان.

كذلك حالُ النفس في هيئاتِها ثلاثةٌ:

[١.] حالُ البالغ في فضيلة العقل و الخُلق؛ و له الدرجة القصوىٰ في السعادة الأُخرويّة؛

[٢.] و حالُ مَن ليس له ذلك لاسيّما في المعقولات إلّا أنّ جهله ليس على الجهة الضارّة في المعاد؛

[٣.] و إن كان ليس له كثيرُ ذُخرٍ من العلم جسيمُ النفع في المعاد إلّا أنّه في جملة أهل السلامة و نيل حظٍّ مّا من الخيرات[3] الآجلة.

و آخر كالمِسقام[4] أو[5] السَّقيم هو عرضة للأذى[6] في الآخرة؛ و كلّ واحدٍ من الطرفَين نادرٌ؛ و الوسط فاشٍ غالبٌ؛ و إذا أُضيف إليه الطرفُ الفاضلُ صار لأهل النجاة غلبة وافرة.

أقول:

هذا سؤالٌ توهّم وروده علىٰ ما مرّ مع جوابِه.

و تقريرُه أن يُقالَ: إنّ قُوى الإنسان التي بحسبها تصدر الأفعالُ الإراديّةُ عنه و يصير بسببِ تلك الأفعالِ سعيداً أو شقيّاً ثلاثٌ:

---

١. E: حال من ليس ببالغ فيهما.
٢. E: الأوّل و الثاني.
٣. A: خيرات.
٤. A: كالسقام.
٥. E: و.
٦. E: الاذى.

[١.] نطقيّةٌ

[٢.] و شهويّةٌ

[٣.] و غضبيّةٌ؛

و الغالب على الناس ما يوجب الشقاوةَ بحسب هذه القُوىٰ؛ فإنّ الغالبَ عليهم الجهلُ و متابعةُ الشهوةِ و الغضبِ؛ و كلّ ذلك مضرٌّ في أمرِ المعاد؛ فكان الشرُّ في الناسِ غالباً لا نادراً.

فأجاب بأنّه كما أنّ أحوالَ البدن بحسب الظاهر و الباطن ثلاثةٌ:

[١.] البالغُ في الكمال و الصحّة؛

[٢.] و المتوسّطُ فيهما؛

[٣.] و القبيحُ البالغُ و المِسقام أو السَّقيم؛

و الأوّلان ينالان من السعادةِ العاجلةِ قسطاً وافراً أو معتدلاً أو يسلمان من الفساد الذي للقسم الثالث؛ فكذلك حالُ النفس بحسب العلم و الخُلق ثلاثةٌ:

[١.] البالغةُ في العلم و الخُلق الحَسَن؛

[٢.] و المتوسّطةُ فيهما؛

[٣.] و البالغةُ في الجهل و ردائةِ الخُلق و النفسِ؛

[١.] البالغةُ في العلم و الخُلق لها الدرجة /85B/ القصوىٰ في السعادة الأُخرويّة؛

[٢.] و المتوسّطةُ لاسيّما في المعقولات و إن لم يكن لها الثوابُ الجزيلُ و النفعُ الجسيمُ الحاصلُ من العلم في المعاد لكن يكون من أهل السلامة و نيل حظٍّ مّا من الخيرات الآجلة؛

[٣.] و البالغةُ في الجهلِ و ردائةِ الخُلق يكون كالمِسقام أو السَّقيم؛ فله في الآخرة عذابٌ أليمٌ؛

و كلُّ واحدٍ من الطرفَين نادرٌ و الوسطُ غالبٌ في الناس.

أمّا الطرفُ الأوّلُ فظاهرٌ؛

و أمّا الطرفُ الآخرُ: فلأنّ الجهلَ المركّبَ الراسخَ نادرٌ بالنسبة إلى الجهلِ البسيطِ؛

فالطرف الأوّل مع الوسط أكثر؛ فيكون أهلُ النجاة أكثر تكثّراً من أهل العذاب. فإذن الشرُّ ليس بغالبٍ.

هذا ما ذكره؛ و فيه بحثٌ: لأنّه في بيانِ أنّ الخيرَ غالبٌ في هذا العالَم؛ لأنّ العفوَ و أهلَه في الآخرة أكثر؛ و الجهل البسيط و إن كان ممّا يُعفىٰ عنه في الآخرة لكنّه ليس بخيرٍ؛ فإنّ عدمَه خيرٌ منه إلّا أن يُفسَّرَ الخيرُ بـ«أنّه ما لايُعاقَب به» و حينئذٍ يتخبّط البحثُ؛ لأنّه ما أراد بـ«الخير» هذا المعنى في الفصل السابق و لا في الفصل الآتي، بل إنّما أراد ما ذكرنا[ه]؛ و السؤال إنّما ورد علىٰ ذلك؛ و لأن سلّمنا لكن ما لزم منه أنّ الخيرَ بحسب القُوى الثلاثةِ أكثر، بل بحسب القوّةِ النطقيّةِ؛ و حينئذٍ يكفي فيه أن يُقالَ: العلمُ و الجهلُ البسيطُ أكثر من الجهلِ المركّبِ؛ فما الحاجةُ إلىٰ هذا التطويل؟!

يُقال: «هذا عرضةٌ لكذا» أي ما يعرض له من قولِهم «عرضة لكذا» أي أقبله له و نصبه لعروضِه.

قال:

تنبيهٌ

[في السعادة الأُخرويّة و الشقاء الأبديّة]

لايقعنّ عندك[1] أنّ السعادة في الآخرة نوعٌ واحدٌ.

و لايقعنّ عندك أنّها[2] لاتنال أصلاً إلّا بالاستكمال في العلم و إن كان ذلك يجعل نوعها نوعاً أشرف.

و لايقعنّ عندك أنّ تفاريقَ الخطايا باتكةٌ لعصمةِ النجاة، بل إنّما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل [و الرذيلة]؛ و إنّما يعرض للعذابِ المحدودِ ضربٌ من الرذيلة و حدٌّ منه؛ و ذلك في أقلِّ أشخاصِ الناس.

و لاتُصْغِ إلىٰ مَن يجعل النجاةَ وقفاً علىٰ عددٍ و مصروفةً عن أهل الجهلِ و الخطايا صرفاً إلى الأبد؛ و استوسعْ رحمةَ اللّه؛ و ستسمع لها

---

١. A: عند.

٢. E: عندك أنّ السعادة.

أفضل[١] بيانٍ.

أقول:

هذا الفصلُ مشتملٌ علىٰ قوانين السؤالين المقدّرَين:

فالأوّل أن يُقالَ: إنّ السعادةَ الأُخرويّةَ نوعٌ واحدٌ لاينالُه إلّا الكاملُ في العلم؛ و ذلك قليلٌ؟!

الثاني: الجهالاتُ و متابعةُ الشهوةِ و الغضبِ تنافي النجاةَ؛ و ذلك أكثر؟!

فأجاب عن الأوّل: إنّ السعادةَ التي تعطى لأجل العلم و إن كان أشرفَ أنواعِ السعادات لكنّ السعاداتِ الأُخرويّةَ غيرُمنحصرة فيها، بل لأصحابِ الأخلاق الحسنة و الأفعال المرضيّة ـ بحسب اختلافِ مراتِبها ـ أنواعُ السعادات.

و عن الثاني: إنّ كلَّ خطيئةٍ لايوجب العذابَ الأبديَّ، بل إنّما يوجبه الجهلُ المركّبُ؛ و أمّا باقي الأخلاق الرذيلة و الأفعال الذميمة إنّما يوجب العذابَ المحدودَ؛ و ذلك في أقلِّ أشخاصِ الناس و قليل بالنسبة إلى الخلاص السرمديّ.

و لايلتفت إلىٰ مَن يجعل النجاةَ وقفاً علىٰ عددٍ قليلٍ من العلماء الراسخين و الحكماء البالغين في الأخلاق الحسنة و الأفعال المرضيّة و مصروفة عن أهل الجهل و الخطايا إلى الأبداً و استوسعْ رحمةَ اللّه تعالىٰ لِما قال تعالىٰ: «وَ رَحْمَتِي وسعتْ كلَّ شَيْءٍ»[٢].

«باتكة» أي قاطعة؛

و «العصمة» المصدر و ما يعصم به أصلاً كالحبل و غيره؛ و هٰهنا أراد الثاني.

قال:

وهمٌ و تنبيهٌ

[في امتناع خلوِّ ما غلب فيه الخير عن الشرّ]

و[٣] لعلّك تقول: هلاّ[٤] أمكن أن يبرئَ القسم الثاني عن لحوقِ الشرّ؟!

---

١. E: لهذا فضل.

٢. سورة الأعراف (٧)، آية (١٥٦).

٣. E: أو.

٤. A: هذا.

فيكون جوابُك: أنّه لو برئ عن أن يلحقَه ذلك لكان شيئاً غيرَ هذا القسم و كان القسم الأوّل[١] قد فرغ عنه؛ و إنّما هذا القسم في أصلِ وضعِه ممّا ليس يُمكن أن يكونَ الخير الكثير يتعلّق به إلّا و هو بحيث يلحقه شرٌّ بالضرورة عند المصادمات الجارية[٢]؛ فإذا برئ عن هذا فقد جعل غير نفسه؛ فكانّ[٣] النارَ جعلتْ غير النار و الماءَ غير الماء؛ و تركُ وجودِ هذا القسمِ ـ و هو علىٰ صفته المذكورة ـ غيرُ لائقٍ بالجود على ما بيّنّاه.

أقول:

هذا سؤالٌ توهّم وروده على الإشارةِ السابقةِ مع جوابِه.

و تقريرُ السؤال أن يُقالَ: قلتم في الإشارة السابقة إنّ ما في الوجود إمّا خيرٌ محضٌ أو ما غلب فيه الخيرُ؛ فلِمَ لم يبرأ القسم الثاني عن لحوقِ الشرّ حتّىٰ كان الكلُّ خيراً؟!

فأجاب بأنّه لو برئ هذا القسم عن الشرّ لكان هذا القسمُ غيرَ هذا القسم، بل كان القسم الأوّل؛ و إنّما قلنا: «إنّه حينئذٍ كان غيرَ هذا القسم»؛ لأنّ هذا القسمَ في أصلِه ممّا لا يُمكن تجرّدُ حيّزِه عن شرٍّ قليلٍ؛ فلو برئ عن هذا فقد جعل غير نفسِه و جعل النارِ غيرَ النار و الماء غيرَ الماء؛ و تركُ هذا القسم ـ و هو علىٰ هذه الصفةِ ـ غيرُ لائقٍ بالجود الكامل، كما مرّ؛ فلهذا دخل في الوجود.

قال:

وهمٌ و تنبيهٌ
[في ردّ مَن قال بأنّ القَدَر مستلزمٌ للجبر]

و لعلّك أيضاً تقول:[٤] فإن كان القَدَرُ فلِمَ العقاب؟

فتأمّلْ جوابَه: أنّ العقابَ للنفسِ علىٰ خطيئتِها ـ كما ستعلم ـ[٥] هو كالمرض للبدن علىٰ نَهَمِه؛ فهو لازمٌ من لوازمِ ما ساقتْ[٦] إليه الأحوالُ

---

١. E: + و. ٢. E: الحادثة. ٣. A: و كان.
٤. E: تقول أيضاً. ٥. A: + و. ٦. A، E: ساق.

الماضيةُ التي لم‌يكن من وقوعِها بدٌّ و لا من وقوعِ ما يتبعها؛ و أمّـا أن[1] يكونَ علىٰ جهةٍ أُخرىٰ من مبدءٍ[2] له من خارجٍ فحديثٌ آخر.

ثمّ إذا سلّم معاقب من خارجٍ؛ فإنّ ذلك أيضاً يكون حَسَناً؛ لأنّه قدكان يجب أن يكونَ التخويفُ موجوداً في الأسباب التي تـثبت؛ فـتنفع فـي الأكثر؛ و التصديق تأكيدٌ للتخويف؛ فإذا عرض من أسباب القدر أنّ عارض واحد مقتضى التخويف و الاعتبار؛ فركب الخطأ و أتى بـالجريمة وجب التصديقُ لأجل الغرض العامّ؛ و إن كان غيرَملائم لذلك الواحد و لا واجباً من مختارٍ رحيمٍ لو لم‌يكن هناك إلّا جانب المبتلى بالقدر؛ و لم‌تكن فـي المفسدة الجزئيّة له مصلحةٌ كلّيّةٌ عامّةٌ كثيرةٌ لكن لايلتفت لفتَ الجزئيّ لأجل الكلّيّ، كما لايلتفت لفتَ الجزء لأجل /86A/ الكلّ؛ فيقطع عـضو و يؤلم لأجل البدن بكلّيّتِه ليسلمَ؛ و أمّا مايورد ـ من حديث الظلم و العدل و من حديث أفعالٍ يُقال لها إنّها من الظلم و أفعال مقابلة لها و وجوب تركِ هذه و الأخذِ بتلك علىٰ أنّ ذلك من المقدّمات الأوّليّة ـ فغير واجبٍ[3] كلّيّاً، بل أكثره من المقدّمات المشهورة التي جمع عليها ارتياد المصالح؛ و لعلّ فيها ما يصحّ بالبرهان بحسب بعضِ الفاعلين.

و إذا حقّقت الحـقائق فـليلتفت إلى الواجـبات دون أمـثالِها؛ و أنت فقد عرفتَ أصنافَ المقدّمات في موضعٍ آخر[4].

أقول:

هذا سؤالٌ توهّم وروده على الفصول السابقة مع جوابِه.

و تقريرُ السؤال أن يُقالَ: أنتم قلتم في الفصول السابقة إنّ وقوعَ الكائنات إنّما يكون بقَدَرِ اللّه تعالىٰ و خلاف تقديرِه محالٌ؛ فيكون صدورُ الأفعال عن الإنسان بطريقِ الجبرِ؛ و حينئذٍ لايليق بالجوادِ الكريمِ مؤاخذتُهم.

فأجاب عن ذلك بوجهَين:

---

١. E: الذي.　٢. A: مبتدى.　٣. E: + وجوباً.

٤. E: موضعها.

أحدهما: على القواعد الحِكميّة و هو أنّ العقابَ للنفس علىٰ خطاياها من العقائد الباطلة و الأخلاق الرديّة هو كالمرض للبدن بسببِ إسرافِه و حرصِه على المأكولات و المشروبات و غير ذلك؛ فكما أنّ لحوقَ المرض للبدن بسببِ تراكمِ الفضلات ضروريٌّ فكذا لحوقُ العقاب للنفس بسببِ رسوخِ رذائلِ العقائد الفاسدة و الأخلاق الذميمة ضروريٌّ و هو «نارُ اللّهِ[1] الموقدةِ التي تَطَّلِعُ عَلَى الأَفْئِدَة»[2] لكن لمّا كانت الآياتُ الواردةُ في الكتب الإلهيّة بالوعيد إذا أجريت علىٰ ظواهرِها مقتضية للعقاب الجسمانيّ من عند الفاعل القدير؛ فقال: «و أمّا أن يكونَ علىٰ جهةٍ أُخرىٰ من مبتدئ له خارج فحديثٌ آخر».

و لو سلّم أنّه معاقَبٌ من خارجٍ ـ علىٰ ما هو مقتضى الظواهر ـ فذلك أيضاً حَسَنٌ؛ فإنّ وجودَ التخويف في الأشياء التي ثبت أنّها أسبابٌ للعقاب واجبٌ لنفسه في أغلب الأوقات و لأكثر الناس؛ لأنّهم حينئذٍ يكفّون عن ارتكابٍ؛ و يجب تصديقُ ذلك التخويفِ؛ لأنّ تصديقَه تأكيدٌ له و مقتضٍ لزيادةِ النفع؛ فإذا عرض من أسباب القَدَر التي قدّرها اللّهُ تعالىٰ أنّ عارضاً واحداً مقتضى التخويف و التصديق و أتى بالجريمة وجب التصديقُ بترتّبِ ذلك العقابِ؛ لأنّ ترتّبَ العقابِ جائزٌ لأجل التعرّضِ الكلّيِّ و هو كفُّ الخلقِ عن مباشرةِ أسبابِ العقاب الموجبة للفساد و إن كان ذلك العقابُ غيرَملائمٍ لذلك الواحدِ و لا واجباً أيضاً من مختارٍ رحيمٍ لو لم‌يكن إلّا جانب ذلك الواحد و لم‌يكن في ذلك العقابِ له مصلحةٌ عامّةٌ كبيرةٌ لكن لا يلتفت إلى الجزء لأجل الكلّ؛ فيقطع عضو و يؤلم لأجل صلاح البدن بكلّيّته؛ فإنّ ذلك من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شرٌّ قليلٌ.

فعُلم أنّ ما تقتضي ظواهرُ الآيات غيرُ مخالفٍ لقانونِ العقل.

يُقال: «لم‌يلتفت لفتَ فلان» أي لم‌ينظر إليه يوماً.

أوردوا من أنّه لمّا كان جميعُ أفعال الإنسان بقضاءِ اللّه تعالىٰ و قَدَرِه يكون الإنسانُ مجبوراً غيرَقادرٍ على الفعل و الترك؛ و عقابُ المجبور و إيلامُه ظلمٌ و تركُ ذلك عذابٌ و تركُ الظلم و الأخذُ بالعدل واجبٌ على الجواد الغنيّ. علىٰ أنّ «هذه المقدّمات بديهيّةٌ كلّيّةٌ» ليس بصحيحٍ، بل أكثره من المقدّمات المشهورة المشتملة علىٰ مصالح الجمهور و

---

١. A: + تعالى.

٢. سورة الهمزة (١٠٤)، آية ٦.

مع ذلك ليستْ بكلّيّةٍ؛ فإنّها علىٰ تقديرِ كونِها برهانيّاً إنّما يصحّ بالنسبة إلىٰ بعض الفاعلين و هو ما سِوى اللّه تعالىٰ.

و مع المقدّمات الواجبة التي ذكرناها في جوابِ هذا السؤالِ لايُلتفت إلىٰ أمثالِ هذه؛ و قد بيّنّا في المنطق أقسامَ القضايا الضروريّة و غيرالضروريّة.

قال الإمامُ: «هذا الجواب ضعيفٌ؛ لأنّه مبنيٌّ علىٰ وجوبِ التخويف؛ فكما يُقال: «إن كان القَدَرُ فلِمَ العقابُ؟» يجوز أن يُقالَ: «إن كان القَدَرُ فلِمَ التخويفُ؟» و يكون حكمُهما واحداً؛ فإذن لايجوز أن يجعلَ أحدُهما مقدّمةً في بيان الآخر، بل الجوابُ الصحيحُ أن يُقالَ: لأنّ العقابَ أيضاً من القَدَرِ؛ و طلب علّةِ ما يقتضيه القَدَرُ باطلٌ.» [1]

و جوابُه: أنّ ما ذكره الشيخُ علىٰ مذهبِ مَن قال إنّ اللّه تعالىٰ مختارٌ و كذا الإنسان؛ و فسّر قَدَرَه علىٰ وجهٍ لايلزم الجبرَ علىٰ ما هو الحقُّ من مذهب أهل الملّة؛ و أمّا الذي ذكر في جوابِه فغيرُ لائقٍ بالقديم الحكيم الغنيّ إلّا علىٰ مذهب الجبريّة؛ و كلام الشيخ على المذهب المختار عند أهل الملّة؛ و اللّه أعلم.

---

١. راجع: *شرحى الإشارات*، ج ٢، ص ٨٦.

قال:

النَّمَط الثامن
في البهجة و السعادة

أقول:

«البهجة» السرور و النضرة؛ و «السعادة» ما يقابل الشقاوةَ؛

و فيه مسائل:

<[المسئلة] الأولىٰ>
<في أنّ اللذّات الباطنة أقوىٰ من اللذّات الحسّيّة>

قال:

وهمٌ و تنبيهٌ
[في ردّ ظنّ العوامّ من أنّ اللذّات القويّة العالية]
[هي ما يدرَك بالحواسّ الظاهرة و ما يدرَك بغيرها لذّاتٌ ضعيفةٌ]

إنّه قد سبق إلى الأوهام العامّيّة أنّ اللذّات القويّة المستعلية هي الحسّيّة و أنّ ما عداها لذّاتٌ ضعيفةٌ؛ و كلّها خيالاتٌ غيرُحقيقيّة؛ و قد يمكن أن ينبّه من

جملتهم مَن له تمييزٌ مّا؛ فيُقال له: أ ليس ألذّ ما تصفونه من هذا القبيلِ هو المنكوحاتُ و المطعوماتُ و أُمورٌ تجري مجراها؟ و أنتم تعلمون أنّ المتمكّن من غلبةٍ مّا و لو في أمرٍ خسيسٍ كالشطرنجِ و النَّردِ[1] قد يعرض له مطعومٌ و منكوحٌ؛ فيرفضه لِما يعتاضه من لذّةِ الغلبةِ الوهميّة؛ و قد يعرض مطعومٌ و منكوحٌ لطالبِ العفّةِ و الرئاسةِ مع صحّةِ جسمِه[2] في صحبة حَشَمِه؛[3] فينفض اليد منهما[4] مراعاةً للحشمة؛ فتكون مراعاةُ الحشمة آثر و ألذّ لامحالة هناك من المنكوح و المطعوم؛ و إذا عرض للكرام من الناس الالتذاذُ بإنعامٍ يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيوانيّ متنافس فيه؛ و آثروا فيه غيرهم علىٰ أنفسهم مسرعين إلى الإنعام/86B/ به؛ و كذلك فإنّ كبيرَ النفس يستصغر الجوعَ و العطشَ عند المحافظة علىٰ ماء الوجه؛ و يستحقر هولَ الموت و مفاجأةَ العَطَب عند مناجزة[5] المبارزين؛ و ربّما اقتحم الواحد علىٰ عددٍ دَهْمٍ ممتطياً ظهر الخطر لِما يتوقّعه من لذّةِ الحمد و لو بعد الموت كأنّ تلك تصل إليه و هو ميّتٌ.

فقد بان أنّ اللذّاتَ الباطنةَ مستعليةٌ على اللذّات الحسّيّة؛ و ليس ذلك في العاقل فقط، بل و في العُجمِ من الحيوانات؛ فإنّ من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع، ثمّ يمسكه علىٰ صاحبه؛ و ربّما حمله إليه؛ و الراضعة[6] من الحيوانات تؤثر ما ولدتْه علىٰ نفسها؛ و ربّما خاطرت محامية عليه أعظم من مخاطرتها في ذات حمايتِها أنفسها[7]. فإذا كانت اللذّاتُ الباطنةُ أعظم من الظاهرة و إن لم تكن عقليّةً فما قولك في العقليّة؟!

أقول:

قد سبق إلىٰ ظنِّ العوامّ أنّ اللذّاتِ القويّةَ العاليةَ هي ما يدرَك بالحواسِّ الظاهرةِ و ما

---

١. E: + و نحوهما.
٢. A: ـ لطالب العفّة و الرئاسة مع صحّة جسمه.
٣. A: في صحبة الحشمة.
٤. A: بهما.
٥. A: مفاخرة؛ E: عند مناجزة الأقران و.
٦. في بعض نسخ الاشارات: المرضعة.
٧. E: نفسها.

يُدرَك بغيرها لذّاتٌ ضعيفةٌ حاليّةٌ لا حقيقةَ لها. فنبّه الشيخُ في هذا الفصل علىٰ وجودِ لذّاتٍ باطنةٍ هي أقوىٰ من الحسّيّةِ الظاهرةِ بوجوهٍ:

منها: أنّ أقوى اللذّاتِ الحسّيّةِ و آثرها عند العامّة لذّةُ المنكوح و المطعوم و المشروب؛ و اللذّة الوهميّة أقوىٰ منها؛ لأنّ الواحدَ منّا إذا حصل له غلبةٌ مّا و لو في أمرٍ خسيسٍ كالنرد و الشطرنج و ما يجري هذا المجرى و يحضره في تلك الحالةِ مطعومٌ و منكوحٌ؛ فيرفضه و يعرض عنه و تؤثر عليه لذّةُ الغلبة الوهميّة؛ فلو لم تكن اللذّةُ الوهميّةُ أقوىٰ لَما آثره على اللذّة الحسّيّة.

و أيضاً: إذا حضر مطعومٌ و منكوحٌ بحضورِ أصحابِ الحشمة؛ فيترك الالتذاذ بها رعايةً للحشمة؛ فهذا دالٌّ علىٰ أنّ مراعاةَ الحشمة آثر و ألذّ؛ و الكريم إذا عرض له لذّةُ الإنعام علىٰ ما يستحقّه، فإنّه يؤثرها على الالتذاذ بمشتهي حيوانيٍّ متنافس فيه من المطعوم و المشروب و غير ذلك؛ و ربّما آثر فيه غيره علىٰ نفسه مسرعاً إلى الإنعام به؛ و كذلك مَن يكون كبيرَ النفس يصبر على الجوع و العطش المولمَين و لا يطلب المطعوم و المشروب محافظةً لماء الوجه و يستحقر هوان الموت و الهلاك عند مقابلةِ المبارزين؛ و ربّما اقتحم الواحدُ علىٰ عددٍ كثيرٍ راكباً ظهرَ الخطر لِما يتوقّع من لذّة الحمد و لو بعد الموت كأنّه ينبئ أنّ ذلك يصل إليه بعد موتِه و لولا أنّ اللذّةَ الوهميّةَ أقوىٰ من الحسّيّة لَما فوت اللذّات العاجلة علىٰ نفسِه لأجل لذّةٍ وهميّةٍ آجلةٍ.

فقد ظهر أنّ اللذّاتِ الباطنةَ الخياليّةَ أقوىٰ من اللذّات الحسّيّة و ليس ذلك مخصوصاً بالعقلاء، بل ذلك مخصوصٌ في الحيوانات العجم؛ فإنّ من كلاب الصيد ما يصطاد على الجوع و يمسك الصيدَ لصاحبِه؛ و ربّما يحمله إليه؛ و الراضعة من الحيوانات يؤثر ولدها علىٰ نفسها في المطعوم و المشروب؛ و قد يخاطر و يقابل محافظةً عليه أعظم من مخاطرتِها و مقابلتِها محاماةً علىٰ أنفسها و محافظةً عليها؛ و إذا كانت اللذّاتُ الوهميّةُ و الخياليّةُ أقوىٰ من اللذّات الحسّيّة مع أنّها غيرُ عقليّة؛ فإن تكون العقليّةُ أقوىٰ منها أولىٰ؛ و

ذلك لأنّ قوّةَ اللذّة و ضعفَها بحسب قوّةِ الإدراك و ضعفِه؛ فإنّ اللذّةَ إدراكٌ علىٰ ما سيأتي.

«العَطَب» الهلاك؛

«اقتحم» أي دخل بغيرِ رويّة؛

«الدَّهْم» العدد الكثير.

قال:

تذنيبٌ

[في ردّ رأي المنكرين للذّات الروحانيّة]

فلاينبغي لنا أن نستمعَ إلىٰ [۱] مَن يقول: إنّا لو حصّلنا علىٰ جملةٍ [۲] لانأكل فيها و لانشرب فيها و لاننكح؛ فأيّة سعادةٍ [۳] تكون لنا؟!

و الذي يقول هذا فيجب أن يبصّرَ و يُقالَ له: يا مسكين! لعلّ الحال التي للملائكة و ما فوقها ألذّ و أبهج و أنعم من حالِ الأنعام، بل كيف يمكن أن تكونَ لأحدهما إلى [۴] الآخر نسبةٌ يُعتدّ بها؟

أقول:

المنكرون للذّات الروحانيّة قالوا: لو كنّا بعد الموت علىٰ حالٍ لانلتذّ باللذّاتِ الحسّيّةِ من المطعوم و المشروب و المنكوح و غيرِه؛ فأيّة سعادةٍ [5] لنا؟! فهذا القائلُ عمي عن اللذّات الروحانيّة؛ فيجب أن يبصّرَ بها؛ فيُقال له: لا خفاءَ [في] أنّ حالَ الملائكة و العقول ألذّ و أبهج و أنعم من حالِ الأنعام مع أنّه ليس لهم لذّةُ الأكل و الشُّرب و النكاح، بل لا نسبةَ لأحدِهما إلى الأُخرىٰ.

---

۱. E: + قول.
۲. في بعض نسخ الاشارات: حالة.
۳. A: لاننكح فانه شقاوة.
٤. A: على.
٥. A: فانه شقاوة.

<المسئلة الثانية>

<في اللذّة و الألم>

قال:

تنبيهٌ

[في ماهيّة اللذّة و الألم]

إنّ اللذّةَ هي إدراكٌ و نيلٌ لوصولِ ما هو عند المدرِك كمالٌ و خيرٌ من حيث هو كذلك؛ و الألم هو [1] إدراكٌ و نيلٌ لوصولِ ما هو عند المدرِك آفةٌ و شرٌّ.

أقول:

نبّه علىٰ ماهيّةِ اللذّة و الألم ليبيّنَ ثبوتَهما للنفس بعد المفارقة؛ فقال: «اللذّةُ هي إدراكٌ و نيلٌ لوصولِ ما هو عند المدرِك كمالٌ و خيرٌ من حيث هو كذلك.»

معني الإدراك قد مرّ؛ و النيلُ هو الوجدان.

و إنّما لم يقتصر على الإدراك؛ لأنّ إدراكَ وصولِ اللذيذ بدون وصولِه ليس بلذّةٍ و لأنّ مجرّد تصوّرِ اللذيذ لا يحقّق اللذّةَ.

و إنّما لم يقتصر على النيل؛ لأنّ اللذيذَ بدون إدراكِه ليس بلذّةٍ؛ و لو قلنا: إنّ النيل مشتملٌ على الإدراك؛ فيكون دلالةُ النيلِ عليه بالمجاز و ذكرُ الشيءِ مجازاً لا يجوز في التعريفات.

و إنّما قال: «لوصولِ ما هو عند المدرِك» و لم يقل: «لِما هو عند المدرِك»؛ لأنّ اللذّةَ ليستْ إدراكَ اللذيذ فقط، بل هي إدراكُ حصولِ اللذيذِ المشتملِ علىٰ إدراكِ اللذيذ.

و إنّما قال: «ما هو عند المدرِك كمالٌ و خيرٌ»؛ لأنّ الشيءَ قد يكون كمالاً و خيراً لكن

---

١. A: ـ هو.

لمّا لم يعتقد المدرِكُ كماليّتَه و خيريّتَه؛ فلايلتذّ به؛ و قد لايكون كذلك و هو يعتقده؛ فيلتذّ به؛ فالمعتبرُ كماليّتُه و خيريّتُه عند المدرِك؛ لا في نفس‌الأمر؛ و المدرَك /87A/ باعتبارِ أنّه يفيد برائةَ المدرِك عن القوّة كمالٌ و باعتبارِ أنّه كمالٌ و المدرِك متوجّهٌ إليـه بـاستعدادِه الأصليِّ خيرٌ؛ فالخيرُ كمالٌ خاصٌّ.

و إنّما قال: «من حيث هو كذلك»؛ لأنّ الشيءَ قد يكون كمالاً و خيراً من جهةٍ دون جهةٍ؛ فإدراكُه و نيلُه إنّما يكون لذّةً أن لو أدرك من تلك الجهةِ كالمُسْكِ ـ مثلاً ـ؛ فإنّه كمالٌ و خيرٌ من حيث الرائحة لا من حيث الطعم؛ فإدراكُه من حيث الرائحة لذّةٌ.

و إذا عرف معنى اللذّةِ عرف معنى الألمِ؛ لأنّه مقابلٌ لها؛ و القيدُ الأخيرُ ـ و هو قوله «من حيث هو كذلك» ـ لم يذكره الشيخُ في تعريفِ الألم اعتماداً على المذكور فـي تـعريفِ اللذّة؛ و هذا أحسن ممّا هو المشهور [من] أنّ اللذّةَ إدراكُ الملائمِ من حيث هو الملائم؛ و الألمُ إدراكُ المنافي من حيث هو المنافي، لِما بيّنّا من فوائد قيودِه.

فإن قلتَ: لانسلّم أنّ اللذّةَ هذا! و لايصحّ أن يُقالَ: «نعني باللذّةِ هذا!»؛ إذ اللذّةُ ليستْ ماهيّةً اصطلاحيّةً حتّىٰ تفيدَ فيها العناية و الإرادة.

قلتُ: كلُّ واحدٍ منّا نجد من إدراكِ وصولِ ما هو عنده كمالٌ و خيرٌ و نيلِه حالةً ذوقيّةً تشتهيها النفسُ اشتهاءاً شائقاً و لايفهم من اللذّةِ سوىٰ تلك.

فإن قلتَ: سلّمنا! لكن لِمَ قلتُم إنّ إدراكَ ما ذكرتم و نيلَه عينُ اللذّة؟! لِمَ لايجوز أن يكونَ ملزوماً لها؟!

قلتُ: المطلوب من هذا البحثِ إثباتُ اللذّةِ للنفس بعد المفارقة أو قبلها بحصولِ هذا الإدراكِ و النيلِ؛ و هو حاصلٌ سواء كان هذا عينَ اللذّة أو ملزومها.

قال:

و قد يختلف الخيرُ و الشرُّ بحسب القياس؛ فالشيءُ الذي هو عند الشهوةِ خيرٌ هو مثلُ المَطعم الملائم و المَلبس الملائم؛ و الذي هو عند الغضبِ خيرٌ فهو

الغلبةُ؛ و الذي هو عند العقل خيرٌ[١]: فتارةً و باعتبارٍ فالحقّ؛ و تارةً و باعتبارٍ فالجميل؛ و من العقليّات نيلُ الشكرِ و وفورُ المدحِ و الحمدِ و الكرامةِ؛ و بالجملة فإنّ همَ ذوي العقول في ذلك مختلفةٌ.

و كلُّ خيرٍ بالقياس إلىٰ شيءٍ مّا فهو الكمالُ الذي يختصّ به و ينحوه[٢] باستعدادِه[٣] الأوّل؛ و كلُّ لذّةٍ فإنّها تتعلّق بأمرَين: بكمالٍ خيريٍّ و بإدراكٍ له من حيث هو كذلك.

أقول:

هذا تفصيلُ ما هو عند المدرِك كمالٌ و خيرٌ.

و تقريرُه: أنّ الكمالَ و الخيرَ قد يختلف بحسب أحوالِ المدرك و كذا الشرُّ و الآفةُ؛ فإنّ الشيءَ قد يكون كمالاً و خيراً بالقياس إلىٰ حالةٍ دون أُخرىٰ؛ و كذا الشرّ و الآفة؛ و ذلك يكون بحسب القُوى الثلاثةِ التي تتعلّق الأفعالُ الإراديّةُ بها ـ أي الشهوة و الغضب و العقل ـ؛ فالذي هو عند الشهوةِ خيرٌ مثلُ المَطعم أو المَنكح أو غير ذلك؛ و الذي هو عند الغضب خيرٌ؛ فالغلبةُ و الانتقامُ و دفعُ المكروه؛ و الذي هو عند العقل خيرٌ و كمالٌ فتارةً و باعتبارٍ مّا هو الحقّ و تارةً و باعتبارٍ مّا هو الجميل؛ فالحقُّ كونُ العاقل طالباً للكمالاتِ العلميّةِ؛ و الجميلُ عند كونه طالباً للكمالاتِ العمليّةِ؛ و من العقليّات بمشاركةِ سايرِ القوىٰ نيلُ الشكرِ و وفورُ المدحِ و الحمدِ و الكرامةِ و أمثالها؛ و العقلاءُ يختلفون في ذلك: فمنهم مَن رغب في بعضِها دونَ البعضِ و منهم بالعكس؛ و الخيرُ بالقياس إلى الشيء هو الكمالُ الخاصُّ الذي يتوجّه إليه الشيءُ باستعدادِه الأصليّ؛ و إنّما قال: «باستعدادِه الأوّل»؛ لأنّ الشيءَ قد يطرأ عليه استعدادٌ مخالفٌ لاستعدادِه الأصليِّ في ما ينحو إليه؛ فاستعدادُه الثاني لايكون خيراً بالقياس إلىٰ ذاته، بل بالقياس إلى الاستعداد الطارئ، كالإنسان؛ فإنّه مستعِدٌّ في أصلِ الفطرة لاقتناءِ الفضائل، بل إذا طرأ عليه ما أعدّه لاقتناءِ الرذائل فقصدها؛

---

١. A: ـ خير. ٢. A: نحوه. ٣. E: استعداد.

فلاتكون الرذائلُ خيراً بالقياس إلىٰ ذاته، بل بالقياس إلى الاستعداد الطارئ.

فعُلم أنّ الخيرَ أخصّ من الكمال.

فسقط ما قال الإمامُ [من] أنّ كلامَ الشيخ مشعِرٌ بأنّ الخيرَ و الكمالَ واحدٌ؛ فذكرُ أحدِهما مُغنٍ عن الآخر.

قوله: «كلُّ لذّةٍ» ـ إلى الآخر ـ أراد أن يبيّنَ حاصلَ معنى اللذّةِ؛ لأنّ ما هو مطلوبٌ في هذا النمطِ مبنيٌّ عليه؛ فقال: اللذّةُ متعلّقةٌ بشيئَين أحدهما وجودُ كمالٍ خيريٍّ و الثاني إدراكٌ له من حيث هو كذلك.

قال:

وهمٌ و تنبيهٌ
[في إبطال قول مَن ظنّ أنّ من الكمالات و الخيرات]
[ما لايلتذّ به اللذّة التي تناسب مبلغه]

و لعلّ ظانّاً يظنّ أنّ من الكمالاتِ و الخيراتِ ما لايلتذّ به اللذّة التي تناسب مبلغه، مثلُ الصحّة و السلامة؛ فلايلتذّ بهما ما يلتذّ بالحلوّ و غيرِه[1].

فجوابُه بعد المسامحة و التسليم: أنّ الشرطَ كان حصولاً و شعوراً جميعاً؛ و لعلّ المحسوسات إذا استقرّتْ لم‌يشعر بها؛ علىٰ أنّ المريضَ و الوَصِبَ يجد عند الثؤوبِ إلى الحالة الطبيعيّة ـ مغافصةً غير خفيّ التدريج ـ لذّةً عظيمةً.

أقول:

هذا سؤالٌ توهّم وروده علىٰ تعريف اللذّة مع جوابِه.

و تقريرُه: أنّ الصحّةَ و السلامةَ كمالٌ و خيرٌ مع أنّا لانلتذّ بهما التذاذَ الحلوّ!

فأجاب: بأنّه لانسلّم بأنّا لانلتذّ بالصحّة و السلامة؛ و لإن سلّمنا أنّا لانلتذّ بهما لكنّ شرطَ اللذّةِ حصولُ الكمال و الشعورُ به؛ و المحسوساتُ إذا استقرّتْ لم‌يشعر بها؛ لأنّ

---

١. A: ـ و غيره.

النفسَ يذهل عن إحساسِها؛ فإنّ الحرارةَ أو البرودةَ إذا استقرّتْ في العضو لايحسّ بهما. كذلك الصحّةُ و السلامةُ إذا استقرّتا لايحصل الشعورُ بهما. فأمّا إذا ابتدئنا كـالمريض و الوصب إذا عاد إلىٰ حالِه الطبيعيّةِ دفعةً ظاهر التدريج يجد لذّةً عظيمةً.

«الوصب» ما له وجع الثؤوب و الرجوع؛

«المغافصة» المفاجاة.

قال:

تنبيهٌ

[في ردّ الإشكال علىٰ كون اللذّة ادراكَ ما هو خيرٌ و كمالٌ]

و اللذيذُ قد يحصل [1] فيكره كراهيةَ بعض المرضىٰ للحلوّ فضلاً عن أن لايشتهي اشتهاءاً شائقاً؛ و ليس ذلك طاعناً في ما سلف؛ لأنّه ليس خيراً في تلك الحال؛ إذ ليس يشعر به بالحسّ [2] من حيث هو خيرٌ.

أقول:

هذا سؤالٌ آخر مع جوابِه.

و تقريرُه: أنّ اللذّةَ لو كانتْ إدراك ما هو خيرٌ و كمالٌ لوجب حصولُ اللذّةِ حيث حصل /87B/ هذا المعنى و ليس كذلك؛ فإنّ بعضَ المرضىٰ يكره الحلوَّ فضلاً عن أن يشتهيه اشتهاءاً شائقاً.

فأجاب بأنّ الحلوَّ ليس خيراً له في تلك الحالِ، لِما بيّنّا [من] أنّ الخيرَ تختلف بحسب أحوال المدرك و لايشعر به بالحسّ [3] من حيث هو خيرٌ؛ و قد مرّ أنّ الخيرَ إنّما يكون خيراً لو أُدرك من حيث إنّه خيرٌ.

---

١. E: قد يصل. ٢. A: الحسّ. ٣. A: الحسّ.

قال:

تنبيهٌ
[في إيضاح تعريف اللذّة ليسهل فهمه]

إذا أردنا أن نستظهرَ في البيان مع غناءٍ ما سلف عنه إذا تلطّف[1] لفهمه زدنا فقلنا: إنّ اللذّةَ هي إدراك كذا من حيث هو كذا؛ و لا شاغلَ و لا مضادَّ للمدرِك؛ فإنّه إذا لم‌يكن سالماً فارغاً أمكن أن لايشعرَ بالشرط؛ أمّا غيرُالسالم فمثلُ عليل المعدة إذا عاف الحلوَ؛ و أمّا غيرُالفارغ فمثلُ الممتلئ جدّاً يعاف الطعام اللذيذ؛ و كلُّ واحدٍ منهما إذا زال مانعُه عادتْ لذّتُه و شهوتُه و تأذّى بتأخّرِ ما هو الآن يكرهه.

أقول:

يعني إن أردنا أن نوضحَ تعريفَ اللذّةِ و تلطّفه ليسهلَ فهمه و يسقط التعرّض المذكور و إن كان ما ذكرنا[ه] من الأجوبة معيناً زدنا على التعريف و نقول:

اللذّة إدراكٌ و نيلٌ لوصولِ ما هو عند المدرِك كمالٌ و خيرٌ من حيث هو كذلك و لا شاغلَ و لا مضادَّ للمدرِك؛ أي يكون المدرِكُ فارغاً عن الشاغل سالماً عن المضادّ؛ فإنّه إذا لم‌يكن سالماً فارغاً أمكن أن لايشعر بوصولِ الكمال و الخير من حيث هو كذلك.

أمّا المضادّ فكما تكون كيفيّةً مانعةً لذوقِ اللذيذ عن الالتذاذ بالحلاوةِ.

و أمّا الشاغل فكالامتلاءِ المانعِ عن الالتذاذ بالطعام اللذيذ.

و كلُّ واحدٍ من المانع و الشاغل إذا زال عادت اللذّةُ و الشهوةُ كما كانتا؛ و يحصل الألمُ بتأخّرِ ما يكرهه قبل الزوال.

«عاف» أي كره.

قال:

تنبيهٌ
[في أنّ الألم لايحصل مع وجود المؤلم]

---

١. E: لطّف.

و كذلك قد يحضر السببُ المؤلِمُ و تكون القوّةُ الدرّاكةُ[١] ساقطةً، كما في قُرب الموت من المرضىٰ أو معوّقة كما في الخَدِر؛ فلايتألّم[٢] به؛ فإذا انتعشت القوّةُ أو زال العائقُ عظم الألمُ.

أقول:

يعني كما أنّ اللذّةَ لاتحصل مع وجودِ اللذيذ عند عدم الإدراك؛ فكذا الألمُ لايحصل مع وجودِ المؤلِم عند عدم الإدراك إمّا بأن تكونَ القوّة المدرِكة ساقطةً ـ كما في قُرب الموت ـ أو تكون القوّةُ المدرِكةُ معوّقةً عن فعلها ـ كما في العضو الخَدِر ـ؛ فإنّه لايتألّم بالمؤلِم مثل القطعِ و الحركةِ؛ فإذا انتعشت القوّةُ أو زال العائق عظم الألمُ.

<المسئلة الثالثة>

<في اللذّة و الألم العقليّين>

قال:

تنبيهٌ

[في أنّ اللذّة و الألم اليقينيّين لايوجبان الشوقَ]

إنّه قد يصحّ إثباتُ لذّةٍ مّا يقيناً ولكن إذا لم‌يقع المعنى الذي يُسمّىٰ «ذوقاً» جاز أن لانجدَ إليها شوقاً؛ و كذلك قد يصحّ ثبوتُ أذىً مّا يقيناً ولكن إذا لم‌يقع المعنى المُسمّىٰ[٣] بـ«المقاساة» كان في الجواز أن لايقعَ عنها بالغ الاحتراز.

مثالُ الأوّل: حالُ العِنّين خلقةً عند لذّةِ الجماع.

و مثالُ الثاني: حالُ مَن لم‌يقاسِ[٤] وصبَ الأسقام عند الحِمية.

---

١. في بعض نسخ الاشارات: المدركة.
٢. في بعض نسخ الاشارات: و لايتألم.
٣. E: المعنى الذى يسمّى.
٤. A: يقاس.

أقول:

نبّه علىٰ أنّ العلمَ بوجودِ اللذّةِ و إن كان يقينيّاً فهو لا يوجب الشوقَ إليها، كما يوجب الإحساس بها؛ و العلم بوجودِ الألم و إن كان يقينيّاً فهو أيضاً لا يوجب الاحترازَ عنه، كما يوجب الأحساس به؛ لأنّ العلمَ الحاصلَ بالمشاهدة أقوىٰ و أبلغ؛ و لذلك قيل: ليس الخيرُ كالمعاينةِ.

مثال الأوّل: العِنّين؛ فإنّه لا يشتاق إلىٰ لذّة الجماع؛ لأنّه لم يذقها.

مثال الثاني: مَن لم يقاس ألم الأمراض؛ فإنّه لا يحترز عنه بالحِمية.

قال:

تنبيهٌ

[في إثبات اللذّة العقليّة و أنّها أكمل من الحسّيّة]

كلُّ مستلذٍّ به فهو سببُ كمالٍ يحصل للمدرِك و[1] هو بالقياس إليه خيرٌ.

ثمّ لا يُشكّ[2] في أنّ الكمالاتِ و إدراكاتِها متفاوتةٌ:

ـ فكمالُ الشهوة مثلاً أن يتكيّفَ العضوَ الذائقَ بكيفيةِ الحلاوة مأخوذة عن مادّتها؛ و لو وقع مثلُ ذلك لا عن سببٍ خارجٍ كانت اللذّةُ قائمةً؛ و كذلك الملموس و المشموم و نحوهما؛

ـ و كمالُ القوّة الغضبيّة أن تتكيّفَ النفسُ بكيفيّة غلبة أو بكيفيّة[3] شعور بأذى يحصل في المغضوب عليه؛

ـ و كمالُ الوهم[4] التكيّفُ بهيئةٍ مّا يرجوه أو ما[5] يذكره؛

و علىٰ هذا حالُ ساير القوىٰ؛

ـ و كمالُ الجوهر العاقل أن تتمثّلَ فيه جليّةُ الحقّ الأوّل قدرَ ما يمكنه أن ينالَ منه ببهائه الذي يخصّه، ثمّ يتمثّل فيه الوجودُ كلُّه علىٰ ما هو عليه

---

١. في بعض نسخ الاشارات: ـ و.

٢. E: لا شك.

٣. E: بكفيّة.

٤. A: و للوهم.

٥. A: ـ ما.

مجرّداً عن الشوب مبتدئاً فيه بعد الحقّ الأوّل بالجواهر العقليّة العالية [١]، ثمّ الروحانيّة السماويّة و الأجرام السماويّة، ثمّ ما بعد ذلك تمثّلاً [٢] لايمايز الذات؛ فهذا هو الكمالُ الذي يصير به الجوهر العقليّ بالفعل؛ و ما سلف فهو [٣] الكمالُ الحيوانيُّ.

أقول:

نبّه علىٰ ثبوتِ اللذّة العقليّة و أنّها أكمل من الحسّيّة؛ و هذان البحثان هما عمدةُ مطالبِ هذا النمط.

و تقريرُ الأوّل أن يُقالَ: لمّا كانت اللذّةُ إدراكَ كمالٍ خيريٍّ يحصل للمدرِك؛ فكلُّ مستلذٍّ به ـ أي كلُّ ما يوجد لذيذاً ـ فهو سببُ كمالٍ يحصل للمدرِك و ذلك الكمالُ يكون خيراً بالقياس إلىٰ ذلك المدرِك.

ثمّ الكمالاتُ و إدراكاتُها اللَّتين تتعلّق بهما اللذّةُ مختلفةٌ بحسب اختلاف القوىٰ من الشهوةِ و الغضبِ و الوهمِ و العقلِ:

ـ فكمالُ الشهوة أن يتكيّفَ العضوُ الذائقُ مثلاً بكيفيّةِ الحلاوةِ و العضوُ المخصوصُ بكيفيّةٍ تحصل من المجامعة سواء كانتْ مأخوذةً عن مادّةٍ خارجيّةٍ هي شيء حلوٌ في محلّ المجامعة أو كانتْ حادثةً لا عن سببٍ خارجٍ؛ فإنّ كِلَيهما في إفادةِ اللذّةِ متساويان؛ فإنّ النائمَ يجد من لذّةِ الجماع ما يجده اليقظان؛ و كذا القولُ في ساير الكمالات الشهويّة من الملموسِ و المسموعِ و غيرِهما.

ـ و كمالُ الغضب أن تتكيّفَ النفسُ /88A/ الحيوانيّةُ بكيفيّةِ غلبةٍ على المغضوب عليه أو بكيفيّةِ شعورٍ تأذّى المغضوب عليه.

ـ و كمالُ الوهم أن تتكيّفَ بصورةِ شيءٍ يرجوه أو بصورةِ شيءٍ يتذكّره؛ و كذا حالُ ساير القُوى المدرِكة.

---

١. A: ـ العالية.　　٢. A: تمثل.　　٣. A: هو.

و هذه كلُّها كمالاتٌ حيوانيّةٌ مختلفةٌ و إدراكاتٌ حيوانيّةٌ لها؛

و للجوهر العاقل الذي هو النفس أيضاً كمالٌ و هو أن يتمثّلَ فيه من الواجب بقدرِ ما يستطيعه؛ فإنّ تعقّلَ الواجبِ علىٰ ما هو عليه غيرُ ممكنٍ لغيرِه لم يتمثّلْ فيه ما هو في الوجودِ علىٰ ما هو عليه يقيناً خالياً عن شوائب الظنون و الأوهام علىٰ وجهٍ لا يكون بين ما يتمثّل فيه و بين ذاتِه تمايزٌ؛ و لا شكَّ أنّ هذا الكمالَ للجوهر العقليّ؛ لأنّه يصير عقلاً بالفعل و هو مدرِك لهذا الكمالِ و لحصولِه؛ فإذن هو متلذٌّ بذلك؛ فهذا هو الكمال العقليّ و ما مرّ الحيوانيّ.

و هٰهنا بحثٌ و هو أنّ عدمَ التميّزِ بين ما تمثّل فيه و بين ذاته باتّحادِهما و قد مرّ فسادُ هذا المذهبِ في كتاب *المبدأ و المعاد*[1].

قال:

و الإدراكُ العقليُّ خالصٌ إلى الكُنه عن الشوب؛ و الحسّيُّ شوبٌ كلُّه.

و عددُ تفاصيل العقليّ لا يكاد يتناهى؛ و الحسّيّة محصورةٌ في قلّةٍ؛ و[2] إن كثرتْ فبالأشدّ و الأضعف.

و معلومٌ أنّ نسبةَ اللذّة إلى اللذّة نسبةُ المدرَك إلى المدرَك و الإدراكِ إلى الإدراكِ؛ فنسبةُ اللذّةِ العقليّةِ إلى الشهوانيّة نسبة جليّة الحقّ الأوّل و ما يتلوه إلىٰ مثل[3] كيفيّة الحلاوة و[4] [إلىٰ مثل كيفيّة] نسبة الإدراكَين.

أقول:

بيّن هٰهنا أنّ اللذّةَ العقليّةَ أكمل من الحسّيّةِ.

و تقريرُه أن يُقالَ: الإدراكُ العقليُّ أقوىٰ كيفيّةً و أكثر كمّيّةً من الإدراكِ الحسّيِّ؛ و مدرَكاتُ العقل أكمل و أشرف؛ و إذا كان كذلك كانت اللذّةُ العقليّةُ أكمل من اللذّةِ الحسّيّةِ.

أمّا أنّ الإدراكَ العقليّ أقوىٰ كيفيّةً فلأنّ العقلَ يبلغ إلىٰ كُنهِ المعقول خالصاً عن شوبِ

---

١. راجع: *المبدأ و المعاد*، صص ١٨ ـ ١٩.
٢. A: ـ و.
٣. E: نيل.
٤. E: + كذا.

العوارض و اللواحق؛ و الحسّ لايدرِك إلّا العوارض القائمة بسطوحِ الأجسام؛ فالإدراكُ العقليُّ خالصٌ إلى الكُنه عن الشوبِ و الحسّيّ شوبٌ.

و أمّا أنّ الإدراكَ العقليَّ أكثر كمّيّةً من الإدراك الحسّيّ فلأنّ عددَ تفاصيلِ المعقولات لايكاد يتناهي؛ و ذلك لأنّ إحساسَ الحقائق و أنواعها و المناسبات الواقعة بينها غيرُمتناهية و المدرَكات بالحواسّ محصورةٌ في أجناسٍ قليلةٍ و إن تكرّرتْ بالأشدّ و الأضعف كالسوادَين المختلفَين و الحلاوتَين المتفاوتَين.

و أمّا أنّ مدرَكات العقل أشرف فظاهرٌ؛ لأنّ مدرَكاتِه الواجبُ و العقولُ و النفوسُ و حقائقُ الأشياء؛ و مدرَكات الحواسِّ المحسوساتُ الحسّيّةُ؛ و إذا كان كذلك كانت اللذّةُ العقليّةُ أكمل من الحسّيّةِ؛ لأنّ نسبةَ اللذّةِ إلى اللذّةِ كنسبةِ المدرَك إلى المدرَك و الإدراكِ إلى الإدراكِ؛ إذ قوّةُ اللذّة و ضعفُها تابعان لكمالِ المدركِ و الإدراكِ و ضعفِهما؛ لأنّ الحدَّ و المحدودَ يجب أن يكونا متطابقَين في قبولِ الشدّة و الضعف كالبياضِ مع حدِّه الذي هو لونٌ باسطٌ للبصرِ؛ فإنّه كما أنّ بعضَ الألوان أشدّ بسطاً؛ فوجب أن يكونَ بعضُ ما هو بياضٌ أشدّ من بعضٍ؛ فنسبةُ اللذّةِ العقليّةِ إلى الشهوانيّةِ كنسبةِ جليّة الحقّ و ما يتلوه من الجواهر الكاملة إلىٰ نيلِ[1] كيفيّةِ الحلاوة؛ و كنسبةِ الإدراكِ[2] العقليِّ إلى الإدراكِ الحسّيِّ؛ فأين أحدهما من الآخر؟!

و اعترض الإمامُ بأنّا نجد عند الأكلِ و الشُّربِ و الوقاعِ حالةً مخصوصةً تُعرف باللذّةِ؛ و لاندري أ هي إدراكٌ و نيلٌ لِما ذكرتم أم لا؟ و أنتم ما أقمتم عليه برهاناً.

ثمّ ما ذكرتم [من] أنّ الجوهرَ العاقلَ له هذا المعنى؛ فهو مستكنٌّ.

و هذا البحثُ لايستقيم بالعنايةِ و التفسيرِ؛ لأنّه ليس بلغويٍّ؛ و عليكم أن تقيموا البرهانَ علىٰ أنّ حالةَ الجوهرِ العاقلِ هي الحالةُ المخصوصةُ التي ذكرنا بعينها حتّىٰ يصحّ لكم الحكمُ بوجودِ لذّةٍ عقليّةٍ.[3]

---

١. A: مثل. ٢. A: ادراك.

٣. راجع: *شرح الاشارات و التنبيهات*، ج ٢، ص ٥٧٥.

ثمّ قال: «و هما يُبطِل قولَكم أنّ النفسَ قبل الموت عالِمةٌ بهذه المعلومات مع أنّها لاتجد اللذّةَ العظيمةَ التي تصفونها؛ فلو كانتْ نفسُ اللذّات لكانتْ ملتذّةً كما كانتْ مدركةً؛ و القول بأنّ الاشتغالَ بتدبيرِ البدنِ مانعٌ عن حصولِ اللذّة قولٌ بكونِ الشيءِ مانعاً عن حصولِ شيءٍ عند حصولِه.»[1]

و الجواب: أنّا بيّنّا في تعريفِ اللذّة أنّ عند الإدراكِ و النيلِ نجد حالةً ذوقيّةً تشتهيها النفسُ اشتهاءاً شائقاً؛ و أمّا الحسّيّة فظاهرةٌ و أمّا العقليّة فلأنّ مَن أمعن في الارتياضِ و الإعراضِ عن الأعراضِ البدنيّةِ يجد تلك الحالةَ من إدراك الحقِّ و كمالاتِه فوق ما يظنّ حتّىٰ يؤثرَها على الحياة و يشتاق إلىٰ قطعِ علاقةِ النفس؛ فكذلك أهلُ العلم عند إدراكِ المسائل يجدونها في الغاية؛ و قدمرّ الخياليّة و الوهميّة؛ و ليس مفهومُ اللذّة سِوىٰ تلك الحالةِ؛ و اشتغالُ النفس بتدبيرِ البدن يمنعها عن الإدراك؛ فلذلك لاتحصل اللذّةُ و عند عدمِ الإدراك لاتكون اللذّةُ حاصلةً؛ فلايلزم كونُ الشيء مانعاً عن الحصول عند الحصول.

قال:

تنبيهٌ

[في ردّ قول مَن قال: لو كانت اللذّة العقليّة في التعقّلات] [لوجب أن تشتاق إليها و تتألّم بحصول أضدادها]

الآن إذا كنتَ في البدن و في شواغلِه و علائقِه؛ و لم‌تشتق[2] إلىٰ كمالِك المناسبِ أو لم‌تتألّمْ بحصولِ ضدِّه؛ فاعلمْ أنّ ذلك منك لا منه؛ و فيك من أسبابِ ذلك بعضُ ما نبّهت عليه.

أقول:

هذا جوابُ سؤالٍ مقدَّرٍ.

و هو أن يُقالَ: لو كانت اللذّةُ العقليّةُ في الإدراكاتِ و التعقّلاتِ لوجب أن تشتاقَ إليها و تتألّم بحصولِ أضدادِها كما تشتاق إلى اللذّات الحسّيّة و تتألّم بفواتِها؛ و ليس كذلك.

---

١. راجع: المصدر السابق، ص ٥٧٦.

٢. في بعض نسخ الاشارات: فلم تشتق.

فأجاب بأنّ سببَ عدمِ الاشتياقِ و التألّمِ راجعٌ إلينا لا إلى المعقولات موجود فينا غير متعلّق بها؛ لأنّه قد مرّ أنّ اشتغالَ النفس بتدبيرِ البدن و المحسوسات يمنعها من الالتفات إلى المعقولات؛ و لأنّها ما وجدت اللذّة التي توجد منها بعد المفارقة؛ فلم يشتق إليها؛ /88B/ و أمّا أضدادها فلمّا كانتْ مستقرّةً غيرَ متجدّدة؛ فكانت النفسُ مشغولةً بغيرِها لم تكن مدرِكةً؛ فلم تتألّم منها.

قال:

تنبيهٌ

[في الآلام العقليّة و أسباب الشقاء بعد الموت]

و اعلمْ[1] أنّ هذه الشواغلَ التي هي[2] كما علمتَ من أنّها انفعالاتٌ[3] و هيئاتٌ تلحق النفسَ[4] بمجاورةِ البدن إن تمكّنتَ بعد المفارقة كنتَ بعدها كما كنتَ[5] قبلها، لكنّها تكون كآلام متمكّنة كان عنها شغل؛ فوقع إليها فراغ؛ فأدركت من حيث هي منافيةٌ؛ و ذلك الألمُ المقابلُ لمثلِ تلك اللذّةِ الموصوفةِ و هو ألمُ النار الروحانيّة فوق ألمِ النار الجسمانيّة.

أقول:

نبّه على الآلالم العقليّة.

و تقريرُه: أنّ الشواغلَ البدنيّةَ من الجهالات و الأخلاق الذميمة التي هي انفعالاتٌ و هيئاتٌ رديئةٌ للنفس لاحقةٌ بمجاورةِ البدن؛ إن تمكّنتَ بعد المفارقة كنتَ بعد المفارقة كما كنتَ قبلها لكنّها تكون كآلامٍ متمكّنةٍ كان عنها شغلٌ بواسطةِ تعلّقاتٍ أُخر؛ فإذا زالت العلائقُ البدنيّةُ أدركت تلك الآلام من حيث هي منافيةٌ كالألمِ المتمكّنِ في العضوِ الذي

---

١. A: فإذا علم. ٢. A: ـ هي. ٣. A: انفعلات.
٤. A: ـ النفس. ٥. A: انت.

لايحسّ به لعائقٍ من الخَدِرِ و غيرِه؛ فإذا زال ذلك العائقُ أحسّ به و ذلك الألمُ الروحانيُّ مقابلٌ للّذّةِ الروحانيّةِ؛ فكما أنّ تلك اللذّةَ فوق اللذّاتِ الحسّيّةِ ـ كما وصف ـ فذلك الألمُ فوق الآلامِ الجسمانيّةِ؛ فألمُ النارِ الروحانيّةِ فوق ألمِ النارِ الجسمانيّةِ.

<المسئلة الرابعة>
<في مراتب الأشقياء و السعداء>

قال:

تنبيهٌ
[في إثبات مراتب الأشقياء]

ثمّ اعلمْ أنّ ما كان من رذيلةِ النفسِ من جنسِ نقصانِ الاستعدادِ للكمالِ الذي يُرجىٰ بعد المفارقةِ فهو غيرُمجبور؛ و ما كان بسببِ غواشٍ غريبةٍ فيزول و لايدوم بها التعذيبُ[1].

أقول:

نبّه علىٰ مقدمّةٍ تفيد في إثباتِ مراتبِ الأشقياء.

و تقريرُها: أنّ الفسادَ في حال النفس إمّا من جنسِ نقصانِ استعدادِها للكمالِ الذي يُرجىٰ بعد المفارقة أو بسببِ عوارض غريبة؛ و الأوّل إمّا أن يكونَ لنقصانِ غريزةِ العقل أو لرسوخِ أضدادِ الكمالات.

فهذه أقسامٌ ثلاثةٌ تشترك في كونها رذائل و كلٌّ منها إمّا بحسب القوّةِ النظريّةِ أو القوّةِ العمليّةِ؛ فهذه ستّةُ أقسامٍ؛ و الذي يكون بسببِ نقصانِ الغريزة بحسب القوّتَين معاً فهو غيرُمجبورٍ بعد الموت و لايكون بسببِه عذابٌ؛ و الراسخةُ التي بحسب القوّةِ النظريّةِ أيضاً غيرُمجبورٍ و يدوم به العذابُ؛ لأنّه الجهلُ المركّبُ الراسخُ؛ كأنّه صورةٌ للنفس غيرُمفارقةٍ؛ و الشيخُ لم يذكر هذا القسمَ في هذا الفصلِ صريحاً لكنّه داخلٌ تحت النقصانِ الذي حكم

---

١. E: التعذّب.

الشيخُ بأنّه غيرُمجبورٍ؛ و الثلاثة الباقية ـ أعني الراسخةَ التي بحسب القوّة العمليّة و غيرَالراسخة كالأخلاق و الملكات الرديّة المستحكمة و غيرالمستحكمة و غيرالراسخة التي بحسب القوّة النظريّة كاعتقاداتِ العوامّ و الملتذّة فهي التي بسببِ العوارض الغريبة ـ جميعُها يزول بعد الموت إمّا لعدمِ رسوخِها و إمّا لكونها هيئاتٍ مستفادةً من الأمزجةِ و الأفعالِ؛ فيزولِ بزوالِها لكنّها تختلف في شدّةِ الرداءة و ضعفِها و في سرعةِ الزوالِ و بُطئِه.

قال:

تنبيهٌ

[في الفرق بين المعذّبين و الذين لايعذّبون]

و اعلمْ أنّ رذيلةَ النقصان إنما تتأذّى بها النفسُ الشيّقةُ[١] إلى الكمال؛ و ذلك الشوقُ تابعٌ لتنبّهٍ يفيده الاكتسابُ؛ و البله بجنبةٍ[٢] من هذا العذاب؛ و إنّما هو للجاحدين و المهملين و المعرِضين عمّا أُلمع به إليهم من الحقّ؛[٣] فالبلاهةُ أدنىٰ إلى الخلاصِ من فطانةٍ بتراء.

أقول:

النفوسُ التي لها رذيلةُ النقصان التي ذكرنا إنّما يتعذّبُ بها أن لو كانتْ مشتاقةً إلىٰ كمالاتِها؛ و ذلك الشوقُ إنّما يحصل للتنبيهِ بالكمالاتِ و ذلك التنبيهُ إنّما يحصل بضربٍ من الاكتساب؛ لأنّ الحكمَ بأنّ للنفوس كمالاتٍ غيرُبديهيّ؛ فالبله علىٰ جنبةٍ من هذا العذاب؛ إذ ليس لهم شوقٌ لعدمِ الاكتساب و التنبيهِ كالعِنّين الذي لم‌يتنبّه بلذّةِ الجماع؛ فكذلك إنّما يكون للجاحدين أي الذين اكتسبوا أضدادَ كمالاتِهم؛ لأنّ اعتقادَ ضدِّ الكمال يوجب جحودَ الكمال؛ و المهملين أي الذين تركوا الاشتغالَ بالكمالاتِ بعد التنبيهِ بها و المعرِضين عمّا ظهر لهم حقيقة بوجهٍ؛ لأنّ النفوسَ التي تنبّهتْ بكمالاتِها إن لم‌يشتغلْ

١. A: نفس شيقة. ٢. هامش E: نجيّة. ٣. A: ـ من الحقّ.

بشيءٍ من الكمالاتِ تكاسلاً؛ فهي «المهملة»؛ و إن اشتغلتْ فإن اكتسبتْ ما يضادّ الكمالَ فهي «الجاحدة» و إن اكتسبتْ غيرَ ذلك فهي «المعرِضة»؛ و إن يعذَّبوا لاشتياقِهم بالكمالاتِ الفانيةِ عنهم بعد الموت بوفورِ لذّةِ تلك الكمالات و البهجةِ بها؛ و أسوؤهم حالاً الجاحدون ثمّ المعرِضون، لاتّصافِهم بما شغلهم عن تلك اللذّاتِ و الدرجاتِ؛ فعُلم أنّ البلاهةَ أدنىٰ إلى الخلاص من فطانةٍ ناقصةٍ لا توصل إلى الحقّ.

و الأبلهُ في اللغة هو الذي غلب عليه سلامةُ القلب و قلّةُ الاهتمام. يُقال: «عيش أبله» أي قليل الاهتمام.

«البتراء» تأنيث الأبتر.

و اعترض عليه الإمامُ بأنّ النفوسَ ذواتُ العقائدِ الجازمةِ بأنّها حقّةٌ إن جاز زوالُ ذلك الجزمِ عنها بعد المفارقة؛ فليجزْ زوالُ العقائد الباطلة عنها؛ و حينئذٍ /89A/ يصير من أهلِ السلامة و إن لم يجز فلا يكون لها شعورٌ بنقصاناتِها كما لم يكن قبل الموت؛ فلا تكون مشتاقةً معذّبةً.[1]

و أجاب بعضُ الشارحين بأنّ النفوسَ الكاملةَ تتمثّل فيها صورُ المعقولات علىٰ ما هي عليه و هي تلتذُّ بعد المفارقة بمشاهدةِ ما اكتسبتْه و وجدان ما أدركتْه على الوجه الذي أدركتْه؛ فكأنّها قبل المفارقة ذواتُ إدراكٍ فقط و صارتْ بعد المفارقة ذوات إدراكٍ و نيلٍ؛ و بذلك تمّ التذاذُها؛ و أمّا النفوس التي تمثّلتْ أضدادُ الكمال فيها و اعتقدتْ أنّها كمالاتٌ و رجّت الوصول إلىٰ ما أدركتْه فبعد المفارقة فَقَدَ ما رجّتْه؛ فتخيّب و تصير معذّبةً بفقدانِ ما رجّت الوصول إليه لا بزوالِ الجزم عنها.

قال:

تنبيهٌ

[في ما حصل للعارفين بعد المفارقة عن البدن]

و العارفون المتنزّهون إذا وضع عنهم دَرَن مقارنةِ البدن و انفكّوا عن

---

۱. راجع: شرح *الإشارات*، ج ۲، ص ۹٦.

الشواغل خلصوا إلىٰ عـالَمِ القـدسِ و السـعادةِ؛ و انـتقشوا[١] بـالكمال الأعلىٰ[٢] و حصلتْ لهم اللذّةُ العليا؛ و قد عرفتَها.

أقول:

«العارفون» أي الكاملون بحسب القوّةِ النظريّةِ، «المتنزّهون» أي الكاملون بـحسب القوّةِ العمليّةِ ـ فإنّ كمالَ القوّة العمليّة هو التجرّدُ عن العلائق الجسمانيّة ـ إذا فارقوا البدنَ تخلّصوا عن الضيق و عالَم الكدورة إلى الفضاء[٣] الوسـيع و عـالَم القـدس؛ و انـتقشوا بالكمال الأعلىٰ و هو مشاهدةُ ما أدركتْه؛ و حصلتْ لهم اللذّةُ العليا و السعادةُ القصوى التي مرّ ذكرُها؛ إذ حصل لهم سببُ السعادة؛ و زوالُ المـانع عـنها كـالمرايـا المـصقولة المحاذية شطْرَ النفوس العالية.

قال:

تنبيهٌ

[في وجود اللذّة الحقيقيّة قبل الموت]

و ليس هذا الالتذاذُ مفقوداً[٤] من كلّ وجهٍ و النفس في البدن، بل المنغمسون[٥] في تأمّلِ الجبروتِ المعرضون عن الشواغل يصيبون و هم في الأبدان من هذه اللذّةِ حظّاً وافراً قد يتمكّن منهم؛ فيشغلهم عن كلّ شيءٍ.

أقول:

هذه اللذّةُ التي وُصفتْ لهذا النوعِ من السعداء ليستْ مقتصرةً علىٰ ما بعد الموت، بل العلماء المحقّقون الراسخون في العلوم الإلهيّة المتنزّهون عن العلائق الجسمانيّة يجدون هذه اللذّةَ في كثيرٍ من الأوقات؛ و ذلك عند توجّهِهم إلى اللّه تعالىٰ؛ فتشغلهم تلك اللذّةُ عن

---

١. E: انتعشوا. ٢. E: انتعشوا. ٣. A: فضاء.
٤. A: منفردا. ٥. A: ينغمسون.

كلِّ شيءٍ، لِتمكّنِها فيهم.

قال:

تنبيهٌ

[في حال النفوس السليمة إذا سمعتْ ذكراً روحانيّاً]

و النفوسُ السليمةُ التي هي[١] على الفطرة و لم‌تفظّظها مباشرةُ الأُمورِ الأرضيّةِ الجاسيةِ إذا سمعتْ ذكراً روحانيّاً يُشيرُ إلىٰ أحوالِ المفارقات غشيها غاشٍ شائقٌ لايعرف سببه؛ و أصابها وجدٌ مُبرحٌ[٢] مع لذّةٍ مُفرحةٍ يفضي ذلك بها إلىٰ حِيرةٍ و دَهَشٍ[٣]؛ و ذلك للمناسبةِ؛ و قد جرّب هذا تجريباً شديداً؛ و ذلك من أفضلِ البواعث؛ و مَن كان باعثه إيّاه لم‌يقتنعْ[٤] إلّا بتتمّةِ الاستبصار؛ و مَن كان باعثُه طلبَ الحمد و المنافسة أقنعه ما بلغه الغرض؛ فهذه حالُ لذّةِ العارفين.

أقول:

النفوسُ السليمةُ التي على الفطرة و هي النفوسُ التي لم‌تتنقّشْ بالمعقولاتِ النظريّةِ و لم‌تتدنّسْ بالعقائدِ الرديّةِ و مع ذلك لم‌تفظّظْها مباشرةُ الأُمورِ الجسمانيّةِ المكدّرةِ إذا سمعتْ ذكرَ الروحانيّاتِ و الأُمورِ العاليةِ غشيها غاشٍ شائقٌ لشوقِها إليها و لايعرف سبب ذلك و أصابها وجدٌ شديدٌ و لذّةٌ عظيمةٌ يفضي ذلك إلىٰ حيرةٍ و دهشٍ؛ و ذلك للمناسبة التي لتلك النفوسِ مع عالَم القدس؛ و قد جرّب هذا تجريباً شديداً؛ و وجد لكثيرٍ من الناس؛ و الباعثُ الذي هو الفطرةُ السليمةُ و المناسبةُ الأصليّةُ أفضل البواعث؛ لأنّ ما بالذات يكون أقوىٰ ممّا بالكسب.

قوله «و مَن كان باعثُه إيّاه» أي مَن كان باعثُه علىٰ طلبِ الكمال ذلك أي الفطرة السليمة و المناسبة لم يقتنع إلّا بالوصول التامّ إليه؛ و مَن كان باعثُه شيئاً غير ذلك من طلبِ

١. A: ـ هي. ٢. هامش E: مبرّج. ٣. A: دهشة.
٤. E: لم‌يقنع.

الجهدِ و الرغبةِ أقنعه ما بلغه إليه؛ و لم يطلب الوصول إلى المرتبة العالية؛ فهذان النوعان هم العارفون المتلذّون باللذّات العالية.

«الفظّ» من الرجالِ الغليظ الخُلق؛

«الجاسية» الشديد؛ يقال «جسأت يده بالهمّة» أي صلبت؛

«غشيها» أي غطاها؛

«مبرح» أي شديد؛

«المنافسة» مزاحمة الغير للرغبة في شيء.

قال:

تنبيهٌ

[في حال نفوس البله بعد الموت و المفارقة عن البدن]

و أمّا البُلْه فإنّهم إذا تنزّهوا خلصوا من البدن إلىٰ سعادةٍ تليق بهم؛ و لعلّهم لايستغنون[1] فيها عن معاونةِ جسمٍ يكون موضوعاً لتخيّلاتٍ لهم؛ و لايمتنع أن يكونَ ذلك جسماً سماويّاً أو ما يشبهه؛ و لعلّ ذلك يفضي بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتّصالِ المسعدِ الذي للعارفين.

أقول:

الفرقةُ الثالثةُ من السعداء «البُلْه»؛ و زعم قومٌ من الأوائل ـ منهم الإسكندر ـ أنّ تلك النفوسَ تفني بموتِ البدن؛ و الدليل الدالّ علىٰ بقاءِ النفس يبطل ذلك.

و القائلون ببقائِها بعد البدن قالوا: إنّها تبقي سالمةً لخُلوِّها عن أسبابِ التأذّي و يحصل لها نوعٌ من السعادةِ اللائقةِ بها، لسعةِ رحمةِ اللّٰه تعالىٰ؛ و هذا موافقٌ لقوله عليه السلام: «أكثرُ أهلِ الجنّةِ البُله»[2] و قالوا: إنّها لايجوز أن تكونَ مُعطّلةً عن الإدراك و كانتْ ممّا لا يدرك إلّا

---

۱. A: لا يستعينون.

۲. راجع: الأمالي (السيّد المرتضى)، ص ۳۸؛ بحار الأنوار، ج ۵، ص ۱۲۸؛ السرائر، ج ۳، ص ٥٦٦؛ عوالي اللئالي، ص ۷۱ و ... .

بالآتٍ جسمانيّةٍ؛ فذهب بعضُهم إلىٰ أنّها تتعلّق بأجسامٍ أُخر، لاشتياقِها إلى البدن لا بأن تصيرَ مدبِّرةً لتلك الأجسام؛ فإنّ ذلك تناسخٌ، بل بأن تستعملَ تلك الأجسامَ للتخيّلِ ثمّ تتخيّل الصورَ التي كانتْ في اعتقادِها و وهمِها؛ فإن كان اعتقادُها الخيرَ شاهد من الخيراتِ الأُخرويّةِ علىٰ حسب ما تخيّلها و إلّا فشاهدت العقابَ؛ و يجوز أن تكونَ هذه الأجسامُ من الأجرام السماويّة و جاز أن تكونَ متولّدةً من الهواء و الأدخنة /89B/ مجرّدةً عن الروحِ الحيوانيّةِ. هكذا ذكره الشيخُ في كتاب *المبدأ و المعاد*.[١]

و ذكره في *الشفاء* أيضاً و قال: «إنّ هذا قولٌ ممكنٌ قال به بعضُ أهلِ العلم ممّن لايجازف في ما يقول»[٢] و لعلّه أراد به الفارابيَّ؛ و جاز أن يفضيَ هذا التعلّقُ آخر الأمر إلى الاستعدادِ للإتّصال المسعد الذي للعارفين.

و هذه أقوالٌ ظنّيّةٌ لا طائلَ فيها.

قال:

فأمّا التناسخُ في أجسامٍ من جنسِ ما كانتْ فيه فمستحيلٌ وإلّا لاقتضى كلُّ مزاجٍ نفساً تفيض إليه و قارنتْها النفسُ المستنسخةُ؛ فكان لحيوانٍ واحدٍ نفسان.

ثمّ ليس يجب:

ـ أن يتّصلَ كلُّ فناءٍ بكونٍ؛

ـ و لا أن يكونَ عددُ الكائنات من الأجسام عددَ ما يفارقها[٣] من النفوس؛

ـ و لا أن تكونَ عدّةُ نفوس[٤] مفارقة تستحقّ بدناً واحداً؛ فتتّصل به أو تتدافع عنه؛ متمانعة[٥].

---

١. *المبدأ و المعاد*، ص ١١٦: «و يجوز أن يكون هذا الجرم متولداً من الهواء و الأدخنة و الأبخرة مقارناً لمزاج الجوهر الذي يسمّى روحاً.»

٢. راجع: *الشفاء*، الإلهيّات، المقالة التاسعة، الفصل السابع، صص ٤٢٣ – ٤٣٥.

٣. في بعض نسخ *الاشارات*: يقارنها.

٤. E: ـ و لا أن تكون عدة نفوس.

٥. A: فتمانعة.

ثمّ أبسط [1] هذا و استعن [2] بما تجده في مواضع أُخر لنا.

أقول:

أراد أن يبيّنَ فسادَ التناسخ؛ و القائلون بالتناسخِ:

[.١] منهم مَن قال: إنّ النفسَ الإنسانيّةَ لاتتعلّق إلّا ببدنٍ إنسانيٍّ و سمّاه «نَسْخاً»؛

[.٢] و منهم مَن جوّز تعلّقَها ببدنِ حيوانٍ آخر و سمّاه «مَسْخاً»؛

[.٣] و منهم مَن جوّز تعلّقَها بجسمٍ نباتيٍّ و سمّاه «فَسْخاً»؛

[.٤] و منهم مَن جوّز أيضاً بجسمٍ جماديٍّ و سمّاه «رَسْخاً».

و الشيخُ هيٰهنا أراد إبطالَ الأوّل؛ فلهذا قال: «فأمّا التناسخُ في أجسامٍ من جنس ما كانتْ فيه؛ فمستحيلٌ» و ذكر في إبطالِه حجّتَين:

إحديٰهما: أنّه قد ثبت في ما مرّ أنّ حصولَ مزاجٍ صالحٍ لتعلّقِ النفسِ يوجب صدورَ النفسِ عن العقل الفعّال؛ فكلُّ بدنٍ تحدث معه نفسٌ متعلّقةٌ به؛ فلو تعلّقتْ به نفسٌ أُخرىٰ علىٰ سبيلِ التناسخ يلزم أن يكونَ لحيوانٍ واحدٍ نفسان؛ و هو محالٌ؛ لأنّ كلَّ أحدٍ يعلم بالضرورة أنّ ما يشير إليه بقوله «أنا» واحدٌ؛ و لو كانتْ هناك نفسٌ أُخرىٰ لايشعر بها و لاتكون مشاراً إليها بقوله «أنا»؛ فلاتكون نفساً له؛ هذا خلفٌ.

و هذه الحجّةُ مبنيّةٌ علىٰ وجوبِ حدوثِ النفس مع البدن.

الحجّة الثانية: لو تعلّقت النفسُ المفارقةُ عن بدنٍ ببدنٍ آخر فإمّا أن يتعلّقَ:

[.١] عقيبَ المفارقة

[.٢] أو قبلها

[.٣] أو بعدها بزمانٍ؛

و لا سبيلَ إلىٰ شيءٍ منها.

[.١] أمّا تعلّقُها عقيب المفارقة فباطلٌ من وجهَين:

---

١. A: البسيط.

٢. في بعض نسخ الاشارات: استغن.

أحدهما: أنّه يلزم أن يتّصلَ كلُّ فناءِ بدنٍ بكونِ بدنٍ آخر؛ و ذلك محالٌ؛ إذ قد يكون فسادُ الأبدان أكثر من كونِها، كما في الطوفاناتِ و الوقائعِ المُهلِكةِ العامّةِ.

الثاني: أنّه حينئذٍ لا يخلو من أن يكونَ عددُ الأبدان الكائنة مثلَ عددِ النفوس المفارقة أو أكثر أو أقلّ؛ و الكلّ باطلٌ؛ أمّا الأوّل فلِما مرّ في الوجه الأوّل؛ و أمّا الثاني فلأنّه لا يخلو إمّا أن تتّصلَ نفسٌ واحدةٌ بأبدان أكثر من واحدٍ و حينئذٍ يكون حيوانٌ واحدٌ هو بعينه غيره أو يبقي بعض الأبدان المستعدّة للنفس بلا نفسٍ؛ و هو أيضاً محالٌ؛ لِما مرّ [من] أنّه حينئذٍ يجب صدورُ نفسٍ عن العقل أو يتّصل بعضُ النفوس ببعضِ الأبدان و تجد بين بعض الآخر نفوس أُخر من العقل؛ و يلزم منه محالان:

أحدهما: اتّصالُ تلك النفوس ببعضِ الأبدان دون بعضٍ من غيرِ أولويّةٍ؛

و الثاني: حدوثُ النفس لبعضِ الأبدان المستحقّة دون بعضٍ من غيرِ أولويّةٍ؛

و فيهما نظرٌ؛

أمّا الثالث: فلأنّه لا يخلو من أن تتوجّهَ نفسان أو أكثر إلىٰ بدنٍ واحدٍ أو يبقي بعضُ النفوس معطّلةً؛ و الأوّل باطلٌ؛ لأنّه إمّا أن يتّصلَ الكلُّ به؛ فتكون لبدنٍ واحدٍ نفوسٌ؛ و قد مرّ بطلانُه في الحجج الأولىٰ أو يتدافع و يتمانع؛ فلا يتّصل به شيءٌ أو يتّصل بعضُها دون البعض؛ فلا يكون التعلّقُ عقيبَ المفارقة؛ هذا خلفٌ.

[۲.] و إن تعلّقتْ ببدنٍ آخر قبل المفارقة بزمانٍ يلزم تعلّقُ نفسٍ واحدٍ ببدنَين أو أكثر؛ و قد مرّ بطلانُه.

[۳.] و إن تعلّقتْ بعد المفارقة بزمانٍ فقد جاز تعطيلُها في زمانٍ و ذلك يقتضي جوازَ التعطيلِ في ساير الأزمنة؛ فلم يكن التناسخُ لازماً؛ هذا خلفٌ.

و لمّا ذكر الشيخُ هذه الحجّةَ علىٰ سبيل الإجمال أشار إلىٰ تفصيلِها؛ فقوله: «ثمّ أبسط هذا و استعِن بما تجده في مواضع أُخر لنا.»

و هذه الحجّةُ بتقديرِ صحّتِها إنّما يدلّ على أنّ التناسخَ لجميعِ النفوس و في جميعِ الأوقات باطلٌ؛ و أمّا لبعضِها و في وقتٍ مّا فلا؛ إذ يمنع استحالةُ فناءِ بعضِ الأبدان مع كون البعض و استحالةُ كونِ عددِ الأبدان الكائنة مثلَ عددِ النفوس المفارقة في وقتٍ من الأوقات.

<المسئلة الخامسة >

<في مراتب الموجودات في اللذّة و الابتهاج >

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ مراتب الجواهر العاقلة في اللذّة و الابتهاج]

أجلُّ مبتهجٍ بشيءٍ هو الأوّلُ بذاته؛ لأنّه أشدُّ الأشياءِ إدراكاً لأشدِّ الأشياءِ كمالاً، الذي هو بريءٌ عن طبيعةِ الإمكانِ و العدمِ؛ و هما منبعان للشرِّ و لا شاغلَ له عنه؛ و العشقُ الحقيقيُّ هو الابتهاجُ بتصوّرِ حضرةِ ذاتٍ مّا؛ و الشوقُ هو الحركةُ إلىٰ تتميمِ هذا الابتهاجِ إذا كانت الصورةُ متمثّلةً[1] من وجهٍ كما تتمثّل في الخيال؛ غيرمتمثّلةٍ من وجهٍ كما يتّفق أن لاتكونَ متمثّلةً في الحسّ حتّىٰ يكونَ تمامُ التمثّلِ الحسّيِّ للأمرِ الحسّيِّ؛ فكلُّ مشتاقٍ فإنّه قد نال شيئاً مّا؛ و فاته شيءٌ مّا؛ و أمّا العشقُ فمعنى آخر؛ و الأوّلُ عاشقُ لذاتِه معشوقٌ لذاتِه[2] عُشِق من غيرِه أو لم يُعشقْ؛ و لكنّه ليس لايُعشَقُ من غيرِه، بل هو معشوقٌ لذاته من ذاته و من أشياءٍ كثيرةٍ غيرِه.

أقول:

لمّا فرغ من لذّاتِ السعداء و آلامِ الأشقياء، أشار إلىٰ مراتبِ الجواهر العاقلة في اللذّةِ و الابتهاجِ؛ و هي خمسُ مراتب: /90A/

الأولىٰ: مرتبةُ الواجب؛ و هي أجلُّها و أفضلُها؛ لأنّ إدراكَ الواجب أتمُّ الإدراكاتِ و أشدُّها؛ و ذاته أكملُ الذوات و أشرفُها، بل لا نسبةَ لشيءٍ إليه في الكمال و الشرف؛ و لا شاغلَ و لا مانعَ له عن الإدراكاتِ؛ و قد مرّ أنّ اللذّةَ و الابتهاجَ بحسب الإدراك و المدرك و

---

١. A: ـ متمثّلة. ٢. E: ـ معشوق لذاته.

عدمِ المانع؛ فيكون ابتهاجُه بذاته أكملَ الابتهاجاتِ و أجلَّها على الإطلاق.

و العشقُ الحقيقيُّ ـ أي الحُبّ المفرط الذي ليستْ فيه شائبةُ اللذّات الجسمانيّة – هو الابتهاجُ الكاملُ بتصوّرِ حضورِ ذاتٍ مّا؛ لأنّ الابتهاجَ بتصوّرِ الشيء إنّما يكون لكونه مؤثّراً و الابتهاج بتصوّرِ المؤثّر من حيث إنّه مؤثّرٌ حُبٌّ له؛ و الابتهاج التامّ إنّما يكون عند الوصولِ التامِّ؛ فالعشقُ الحقيقيُّ هو الابتهاجُ بتصوّرِ حضورِ ذاتٍ مّا هي المعشوقةُ؛ و الشوقُ و هو حركةٌ إلىٰ تتميمِ هذا الابتهاجِ؛ و لايتصوّر ذلك إلّا إذا كان المعشوقُ حاضراً من وجهٍ غائباً من وجهٍ، كما إذا تمثّلتْ صورةُ المعشوق في الخيال و لم تتمثّلْ في الحسّ؛ فيحصل لأجلِها شوقٌ إلىٰ أن يتمثّلَ في الحسّ؛ و كلُّ مشتاقٍ فإنّه نال من المعشوقِ شيئاً و فاته شيءٌ؛ هذا ما هو معني الشوقِ.

و قد عرف معنى العشق؛ فالواجب لكونِه مدرِكاً لذاتِه الكاملةِ يكون عاشقاً لذاته معشوقاً لذاته سواء عشقه غيرُه أو لم يعشقه لكن عشقه غيره؛ فهو معشوقٌ لذاته لا بسببِ صفةٍ أُخرىٰ و عاشقه هو و كثيرٌ من الموجودات.

و أطلق لفظ «العاشق» عليه و إن كان غيرَمستعملةٍ عند الجمهور في العرف الإلهيّين من الحكماء المحقّقين من أهلِ الذوق؛ و استعمل بدلَ لفظ «اللذّةِ» «الابتهاجَ»؛ لأنّ إطلاقَها على الواجب و ما يليه ليس بمتعارفٍ عند الجمهور.

قال:

و يتلوه المبتهجون به و بذواتِهم من حيث هم مبتهجون به؛ و هم الجواهرُ العقليّةُ القدسيّةُ؛ فليس ينسب إلى الأوّل الحقّ؛ و لا إلى النائلين [1] من خلّصِ أوليائِه القدسيّين شوقٌ؛ و بعد المرتبتَين مرتبةُ العشّاق المشتاقين؛ فهم من حيث هم عشّاقٌ قد نالوا نيلاً مّا؛ فهم يلتذّون [2]؛ و من حيث هم مشتاقون فقد يكون لأصنافٍ منهم أذى مّا؛ و لمّا كان الأذى من قِبَلِه كان أذى لذيذاً؛ و قد يحاكي مثل هذا الأذى من الأمور الحسّيّة محاكاةً بعيدةً

١. في بعض نسخ الاشارات: التالين.

٢. E: ملتذون.

جدّاً حال أذى الحِكَّة و الدغدغة؛ فلربّما خيّل ذلك شيئاً منه بعيداً.[1]

و مثل هذا الشوقِ مبدأ حركةٍ مّا؛ فإن كانتْ تلك الحركةُ مخلّصةً إلى النيل بطل الطلبُ و حقّت البهجةُ.

و النفوسُ البشريّةُ إذا نالتْ الغبطةَ العليا في حياتِها الدنيا كان أجلُّ أحوالِها أن تكونَ عاشقةً مشتاقةً لاتخلص عن علاقةِ الشوق اللّهمّ! إلّا في الحياةِ الأُخرىٰ.

أقول:

المرتبةُ الثانيةُ من مراتب الابتهاج: مرتبةُ الجواهر العقليّة القدسيّة؛ فإنّهم مبتهجون بواجبالوجود، لإدراكِهم إيّاه من حيث كمالِه و يبتهجون بأنفسِهم من حيث إنّهم مبتهجون بالواجبِ؛ لأنّ ابتهاجَهم يتمّ بذلك؛ فهم يعشقون الواجبَ و يعشقون أنفسَهم؛ فهؤلاء هم خُلّصُ أوليائِه و أحبّائه المقدّسين عن الكدورات.

و لايُنسب إلى الواجب و لا إلى الجواهر العقليّة شوقٌ؛ إذ قد عرف أنّ الشوقَ إنّما يكون عند فقدانِ المعشوق؛ و الواجبُ لايغيب ذاتُه عنه؛ و الجواهرُ العقليّةُ لايغيب عنها ذاتُ الواجب و لا ذواتُهم؛ فلايُنسب إليهم الشوقُ.

و المرتبةُ الثالثةُ: مرتبةُ العشّاق المشتاقين؛ و هم النفوسُ الناطقةُ الفلكيّةُ و الكاملةُ من الإنسانيّة مادامتْ في الأبدان؛ و هم من حيث هم عشّاقٌ فقد نالوا نيلاً مّا من معرفةِ الحقّ؛ فهم يلتذّون به و من حيث إنّهم مشتاقون فقد يكون لأصنافٍ منهم أذى مّا خوفاً من عدمِ النيل؛ و مَن أمِن ذلك فقد يشعر بالأذى أو لايلتفت إليه؛ و لمّا كان الأذى من قِبَلِه كان أذى لذيذاً؛ و ذلك لأنّ أذى المعشوق يكون لذيذاً؛ إذ العاشقُ يتصوّر وصولَ أثرِ المعشوق إليه و وصول الأثر أثر الوصول؛ و هذا الأذى يشبه بوجهٍ مّا أذى الحِكَّة و الدغدغة؛ فإنّه يتخيّل منه شيئاً بعيداً؛ و مثلُ هذا الشوقِ يكون مبدأً حركةٍ إلىٰ نيلِ ما لم ينلْ؛ فإن أفضت الحركةُ

---

[1] E. بعيداً منه.

إلى النيل بطلت الحركةُ و الطلبُ و تحقّقت البهجةُ التامّةُ و إلّا بقي الطلبُ.

و النفوسُ المستغرقةُ في المحبّةِ الإلهيّةِ لا تتخلّصون عن الأذى الشوقيِّ ماداموا في الدنيا، بل يكون أعلىٰ مراتبِهم أن يكونوا عاشقين مشتاقين؛ فإذا تخلّصوا عن العلائقِ الدنياويّةِ و انقلبوا إلى الآخرة؛ فتخلّصوا عن الأذى الشوقيِّ و تخلّص لهم البهجةُ التامّةُ.

قال:

و تتلو هذه النفوسَ نفوسٌ أُخرىٰ بشريّةٌ متردّدةٌ بين جهتَي الربوبيّةِ و السفالةِ علىٰ درجاتِها ثمّ تتلوها النفوسُ المغموسةُ في عالَمِ الطبيعة المنحوسة[1] التي لا مفاصلَ لرقابِها المنكوسةِ.

أقول:

المرتبةُ الرابعةُ: مرتبةُ النفوسِ البشريّةِ التي لم تستغرقْ في معرفة اللّه تعالىٰ و محبّته، بل كانتْ متردّدةً بين جهتَي الربوبيّةِ و الدنياويّةِ؛ فلها نوعٌ من البهجة و نوعٌ من الأذى على اختلافِ درجاتِها.

المرتبةُ الخامسةُ: النفوسُ البشريّةُ المنغمسةُ في محبّةِ الأُمور الدنياويّة و علائقِها التي لا التفاتَ لها إلىٰ عالَم القدس كاللَّذين لا مفاصلَ لرقابِهم المنكوسة؛ فإنّه لا يمكنهم الالتفاتُ إلى الأعلىٰ.

قال:

تنبيهٌ

[في عدم اختصاص العشق و الشوق بذوي العقول]

فإذا نظرتَ في الأُمور و تأمّلتَها وجدتَ لكلِّ شيءٍ من الأشياء الجسمانيّة كمالاتٍ[2] تخصّه؛ و عشقاً إراديّاً أو طبيعيّاً لذلك الكمالِ؛ و شوقاً إراديّاً أو طبيعيّاً[3] إليه /90B/ إذا فارقتْه رحمةٌ من العناية الأولىٰ على النحوِ الذي هي

---

١. في بعض نسخ الاشارات: المبخوسة.

٢. في بعض نسخ الاشارات: كمال.

٣. E: طبيعيّاً أو إراديّاً.

به[1] عنايةٌ؛

و هذه[2] جملةٌ و تجد في العلوم المفصّلة لها تفصيلاً.

أقول:

لمّا تكلّم في العشقِ و الشوقِ ذكر أنّ ذلك لا يختصّ بأولى الألباب و ذوي العقول، بل هو حاصلٌ لكلِّ شيءٍ؛ فإنّك لو تأمّلْتَ وجدتَ لكلِّ شيءٍ من الجسمانيّات ـ حيواناً كان أو لا، بسيطاً أو مركّباً ـ كمالاً يخصّه و عشقاً إراديّاً أو طبيعيّاً لذلك الكمالِ؛ و شوقاً إراديّاً أو طبيعيّاً إلىٰ ذلك الكمالِ إذا فارقه ذلك الكمال رحمةً من العناية الأولىٰ من حيث هي عنايةٌ بالأشياء أي وجدت لكلّ شيءٍ كمالاً يخصّه لرحمةٍ من العناية الأولىٰ؛

و للشيخِ *رسالة في العشق* بيّن فيها سريانَه في جميع الكائنات؛ و اللّه أعلم.

---

١. A: ـ به.

٢. E: فهذه.

النَّمَط التاسع
في مقامات العارفين

رتّبها الشيخُ ترتيباً حَسَناً
و أشار إلىٰ كيفيّةِ معارجِهم إلىٰ مدارجِ كمالاتِهم
و كمّيّةِ مناهجِهم إلىٰ منازلِ سعاداتِهم

و هو يتضمّن فصولاً

<الفصل الأوّل >
<في بيان فضيلة العارفين >

قال:

تنبيهٌ
[في أنّ للعارفين درجاتٍ يخصّون بها]

إنّ للعارفين مقاماتٍ و درجاتٍ يخصّون بها و هم في حياتِهم الدنيا دون غيرِهم؛ فكأنّهم و هم في جلابيب من أبدانهم قد نضوها و تجرّدوا عنها إلىٰ عالَم القدس.

أقول:

للعارفين مقاماتٌ علّيّةٌ و درجاتٌ سنيّةٌ يخصّون بها؛ و هم في الدنيا مثلُ كونهم متجرّدين عن العلائقِ البدنيّةِ و الأُمورِ الجسمانيّةِ؛ متوجّهين إلىٰ عالَم الملكوت متولّهين إلىٰ جناب الجبروت؛ كأنّهم خلعوا[1] جلابيب أبدانهم؛ و المراد بـ«الجلابيب» أبدانُهم.

قال:

و لهم أُمورٌ خفيّةٌ فيهم و أُمورٌ ظاهرةٌ عنهم؛ يستنكرها مَن يُنكرها و يستكبرها مَن يعرفها؛ و نحن نقصّها عليك.

أقول:

العارفون فيهم أُمورٌ خفيّةٌ؛ و هي أحوالُهم النفسانيّةُ التابعةُ لكمالاتِ أنفسِهم؛ مثل مشاهداتِهم و لذّاتِهم التي لايُدرَك بالوهمِ و لايُعبَّر باللسانِ؛ و أُمورٌ ظاهرةٌ؛ و هي آثارُ كمالاتِهم من المعجزات و الكرامات؛ و هي أُمورٌ مَن ينكرها يستنكرها و مَن يعرفها يعظّمها.

قال:

و إذا قرع سمعك في ما يقرَعه و سُرِد لديك في ما تسمعه قصّةٌ لسلامان و أبسال، فاعْلَمْ أنّ سلامان مَثَلٌ ضُرب لك؛ و أنّ أبسالاً مَثَلٌ ضُرب لدرجتِك في العرفان ـ إن كنتَ من أهله ـ ثمّ حلّ الرمز إن أطَقتَ.

أقول:

ذكر الشيخُ أنّ سلامان و أبسالاً كانا أخوَين شقيقَين أصغرهما أبسال قد تربّى بين يدي أخيه و نشأ صبيحَ الوجه عالِماً عفيفاً شجاعاً عشقتْه إمرأةُ سلامان و قالتْ لسلامان: «أُخلُطه بأهلِك لتعلّمَ منه أولادُك»؛ و أشار إليه سلامان بذلك؛ فأظهرت المرأةُ عليه بعد حينٍ عشقَها؛ فأبىٰ أبسالٌ عنها؛ فلمّا تيقّنتْ أنّه لايطاوعها؛ فقالتْ لسلامان: «زَوِّجْ أخاك

---

[1] .A: خعلوا.

بأُختي»؛ و أتتْ ليلةَ الزفاف بدلَ أُختِها في فراشِه؛ فلم تملكْ نفسَها و بادرتْ بضمٍّ صدرِها إلىٰ صدرِه؛ فارْتاب أبسالٌ و تفكّر في نفسِه أنّ الأبكارَ الخَفِراتَ لا تفعلنَ مثلَ ذلك و كان السماءُ متغيّماً؛ فلاح منه برقٌ أبصر بضوئِه وجهَها؛ فأزعجها و خرج من عندها و قصد مفارقتَها؛ فقال لأخيه: «إنّي أفتح لك البلادَ و إنّي علىٰ ذلك لقديرٌ»؛ فأخذ جيشاً و حارب أُمَماً و فتح البلادَ برّاً و بحراً، شرقاً و غرباً.

فلمّا بلغ مكانه عاودتْ إلىٰ معاشقته و قصدتْ معانقتَه؛ فأبىٰ فأزعجها؛ و وجّهه سلامان مع جيوشه إلىٰ محاربة الأعداء؛ فأعطت المرأةُ رؤساءَ الجيش أموالاً ليرفضوه في المعركةِ بين الأعداء؛ ففعلوا ذلك و تركوه جريحاً حاسبين له ميّتاً؛ فعطفتْ عليه مُرضعةٌ من الوحوش حتّىٰ سلم.

و رجع إلىٰ أخيه؛ فوجده حزيناً من خللِ أحوالِ الملك و من فقْدِه؛ فلمّا سوّىٰ ملكَ أخيه و أطاب المرأةَ طابخه و طاعمه؛ فسقياه سمّاً؛ فاغتمّ من موتِ أخيه؛ و ناجىٰ ربَّه؛ فأوحىٰ إليه ما فعلوا؛ فسقاهم ما سقوا أخاه و اعتزل من ملكه و فوّضه إلىٰ بعض المعاهدين.

هذا خلاصةُ القصّة؛ و أمّا حلُّ رمزِها فهو أنّ:

ـ «سلامان» مَثَلٌ ضُرب للنفس الناطقة؛

ـ و «أبسالاً» للعقل النظريّ؛ و هو القوّةُ العاقلةُ للنظريّاتِ المستحضرةِ إيّاها متىٰ شائتْ و هي تترقّىٰ إلىٰ أن تصيرَ بحيث لا يعزب عنه شيءٌ؛ و حينئذٍ يُسمّىٰ «عقلاً مستفاداً» و هو درجةُ النفس في العرفان؛

ـ و «إمرأةَ سلامان» للنفسِ الأمّارةِ و هي القوّةُ الحيوانيّةُ الآمِرةُ للشهوةِ و الغضبِ بالتخيّلِ و التوهّمِ إلىٰ جذبِ اللذّات البدنيّة و دفعِ المطالب الحقيقيّة؛

ـ و «عشقَها إليه» ميلُها إلىٰ تسخيرِ العقل كما سخّرتْ ساير القوىٰ ليكونَ مطيعاً لها في تحصيلِ مآربِها الفانيّة؛

ـ و «إباءَ الأبسالِ إيّاها» انجذابُ العقل إلىٰ عالَمه؛

ـ و «أُختَها» العقلُ العمليُّ و هو القوّةُ العاقلةُ للمعارف الحقيقيّة و المطالب القدسيّة

المسمّاة بـ«النفس المطمئنّة»؛ و هي مطيعةٌ للعقل النظريّ؛

ـ و «تلبيسَها نفسَها بدلَ أُختها» تزيينُها مطالبَها الرديّة؛ و ترويجُها علىٰ أنّها مصالحُ حقيقيّةٌ؛

ـ و «البرقَ اللامعَ من السحاب المظلم» هو الجذبةُ الإلهيّةُ السانحةُ في أثناء الاشتغال بالأُمور الفانيّة؛

ـ و «إزعاجَه إيّاها» إعراضُ العقل عن الهوىٰ؛

ـ و «فتحَ البلاد /91A/ لأخيه» اطّلاعُ النفس الناطقة بالعقل النظريّ على الملكوت و الجبروت و ترقّيها إلىٰ عالَم القدس؛

ـ و «رفضَ الجيشِ» انقطاعُ القُوى الحسّيّةِ و الخياليّةِ و الوهميّةِ عنها عند عروجِها إلى الملأ الأعلىٰ؛

ـ و «جراحتَه» تألّمُه من تركِ اللذّات البدنيّة المعتادة؛

ـ و «تغذيتَه بلبَنِ الوحش» إفاضةُ الكمال من المفارقات؛

ـ و «اختلالَ حالِ سلامان بفقْدِه» اضطرابُ النفس عند إهمالِه تدبيرَ القُوى البدنيّة شغلاً بما فوقها؛

و «رجوعَه إلىٰ أخيه» التفاتُه إلى انتظامِ مصالحِها في تدبيرِها البدنَ؛

ـ و «الطائحَ» هو القوّةُ الغضبيّةُ المستعملةُ عند طلبِ الانتقامِ؛

ـ و «الطاعمَ» هو القوّةُ الشهويّةُ الجاذبةُ لِما يحتاج إليه البدنُ؛

ـ و «تواطئَهم علىٰ هلاك أبسال» إشارةٌ إلىٰ فتورِ العقل في آخر العمر مع استعمالِ النفس الأمّارة إيّاها؛

ـ و «إهلاكَ سلامان إيّاهم» تركُ النفسِ الناطقةِ استعمالَ القُوى البدنيّة و زوالُ هيجانِ الغضبِ و الشهوةِ؛

ـ و «اعتزالَه عن الملك و تفويضَه إلىٰ غيره» انقطاعُ تدبيرِها عن البدن و صيرورةُ البدنِ تحت تصرّفِ غيرِها من القُوىٰ.

قيل: سلامان من السلامة؛ و أبسال من البسالة و هي الشجاعة؛ و يُقال: «سرد» أي

تكلّم بكلامٍ حَسَنٍ.

قوله: «فاعلمْ» أي إذا قرع سمعك فاعلمْ.

<الفصل الثاني >
<في مراتب السالكين >

قال:

تنبيهٌ
[في انحصار مراتب السالكين في الزهد و العبادة و العرفان]

المُعرِضُ عن متاعِ الدنيا و طيّباتِها يخصّ باسم «الزاهد»؛

و المواظبُ علىٰ فعلِ العبادات من القيام و الصيام و نحوِهما يخصّ باسم «العابد»؛

و المنصرفُ[1] بفكرِه إلىٰ قدسِ الجبروت مستديماً لشروقِ نورِ الحقّ في سرِّه يخصّ باسم «العارف»؛

و قد يتركّب بعضُ هذه مع بعضٍ.

أقول:

السالكون علىٰ ثلاث مراتب:

[.١] الزاهد

[.٢] و العابد

[.٣] و العارف؛

و ذلك لأنّ المتوجّهَ إلىٰ جنابِ الحقّ ما لم‌يتجنّبْ عمّا يشغله عن الحقّ و يبعده عنه مستبعدٌ عنه الوصولُ إلى المأمول؛ إذ مع المانعِ يتعسّر المقصودُ؛ و مع إزالةِ المانع لابدّ من مقرِّبٍ إلى اللّه تعالىٰ؛ و ينتهي بعد ذلك إلى المطلوب؛

---

١. E: المتصرّف.

[.۱] فالتجنّبُ هو «الزهد»؛

[.۲] و التقرّبُ هو «العبادة»؛

[.۳] و الانتهاءُ إلىٰ عالَم القدس هو «العرفان»؛

[.۱] و المجتنّبُ هو «الزاهد»؛

[.۲] و المقرِّبُ هو «العابد»؛

[.۳] و المنتهي هو «العارف».

و قد تترّكب هذه الثلاثةُ بعضُها مع بعضٍ تركّباً ثلاثيّاً و هو قسمٌ واحدٌ؛ و ثنائيّاً و هو علىٰ ثلاثة أقسامٍ؛ فأقسامُ التركّب أربعةٌ.

<الفصل الثالث>
<في تغائر الزهد و العبادة>

قال:

تنبيهٌ
[في الزهد و العبادة عند العارف و غيره]

الزهدُ عند غيرِالعارف معاملةٌ مّا كأنّه يشتري بمتاعِ الدنيا متاعَ الآخرة؛ و عند العارفِ تنزّهٌ مّا عمّا يشغل سرَّه عن الحقّ و تكبّرٌ علىٰ كلّ شيءٍ غيرِالحقّ؛

و العبادةُ عند غيرِالعارف معاملةٌ مّا، كأنّه يعمل في الدنيا لأُجرةٍ يأخذها في الآخرة؛ هي الأجرُ و الثوابُ؛ و عند العارف رياضةٌ مّا لهِمَمِه أو قُوىٰ نفسِه المتوهّمةِ و المتخيّلةِ لِيجُرَّها بالتعويدِ عن جناب الغرور إلىٰ جناب الحقّ؛ فتصير مسالمةً للسرّ الباطن حين ما يستجلي الحقُّ لاينازعُه، فيخلص السرّ إلى الشروق الساطع؛ و يصير ذلك ملكةً مستقرّةً كلّما شاء السرّ أطلع علىٰ[1] نور الحقّ غيرمزاحم من الهِمَم، بل مع تشييعٍ منها له؛ فيكون بكلّيّته

۱. A، E: الى.

منخَرِطاً في سِلْكِ[1] القدس.

أقول:

الزهدُ:

[۱.] عندَ غيرالعارف معاملةٌ مّا كأنّه يشتري بمتاعِ الدنيا متاعَ الأُخرىٰ؛

[۲.] و عند العارف تنزّهُ السرِّ عمّا يشغله عن الحقّ عند التوجّهِ إليه و عدمُ الالتفاتِ إلىٰ غيره تعالىٰ عند الملاحظةِ إلىٰ ما سِواه.

و العبادةُ:

[۱.] عند غيرالعارف أيضاً معاملةٌ مّا كأنّه يعمل في الدنيا و الأُجرة يأخذها في الآخرة؛

[۲.] و عند العارف رياضةٌ مّا لِهِمَمِه و هي مبادئُ الإرادات و العزمات إلى الأشياء و لقُوىٰ نفسِه المتوهِّمةِ و المتخيّلةِ ليجرَّها بالاعتياد عن جناب الغرور إلىٰ عالَم السرور؛ فتصير الهِمَم و القُوىٰ مصالحةً غيرَ منازعة للسرِّ حتّىٰ يستجليَ الحقُّ؛ فتصير مطيعةً للسرّ كما تصير سباعُ الصيد بالرياضة؛ و تصير تلك العادةُ ملكةً مستقرّةً؛ إذ العاداتُ في قوّةِ الطبيعيّات.

فكلّما شاء السرُّ يتوجّه إلىٰ جناب الحقّ سالماً عن مزاحمةِ الهِمَم و القُوىٰ، بل مع تشييعٍ منها؛ فيصير بالكّليّة ـ أي بذاته و قواه ـ منتظماً في سلكِ القدس.

---

۱. E: تلك.

<الفصل الرابع>

<في النبوّة>

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ إثبات النبيّ و الشريعة]

لمّا لم‌يكن الإنسانُ بحيث يستقلّ وحده بأمرِ نفسِه إلّا بمشاركةِ آخر من بني جنسه؛ و بمعاوضةٍ و معارضةٍ تجريان بينهما يفرغ كلٌّ واحدٍ منهما صاحبَه[1] عن مهمّ لو تولّاه بنفسه لازْدحم على الواحد كثيرٌ؛ و كان ممّا يتعسّر إن أمكن؛ وجب أن يكونَ بين الناس معاملةٌ و عدلٌ يحفظُه شرعٌ يفرضُه شارعٌ متميّزٌ باستحقاقِ الطاعة لاختصاصِه بآياتٍ تدلّ علىٰ أنّها من عند اللّه[2].

أقول:

لمّا عرّف الشيخُ ماهيّةَ الزاهد و العابد و العارف أراد في هذا الفصل إقامةَ البرهان علىٰ وجودِ العارف؛ فأثبت أخصّ منه و هو النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم يقول: لمّا كان الإنسانُ مدنيّاً بالطبع؛ إذ لايمكنه أن يستقلَّ وحده في كلٍّ ما يحتاج إليه هو و أهلُه بالذات من الغذاءِ و اللباسِ و المسكنِ أو بالعرض كالأُمورِ الصناعيّةِ إلّا بمشاركةِ آخر من أبناء جنسه؛ و تلك المشاركةُ لاتتمّ إلّا بمعاوضةٍ بأن يعطىَ كلٌّ واحدٍ منها صاحبَه شيئاً في مقابلةِ ما يأخذ منه؛ أو بمعارضةٍ بأن يعملَ كلٌّ منها عملاً في مقابلةِ عملِ الآخر حتّىٰ يفرغ كلٌّ منهما عن مهمّ صاحبه؛ لأنّه لو تولّىٰ واحدٌ منهما تهيئةَ ما يحتاج إليه لاجتمع عليه كثيرٌ إلىٰ أن يمتنعَ أو يتعسّرَ إن أمكن؛ فوجب أن يكونَ بين الناس معاملةٌ و قانونُ عدلٍ مساوٍ بالنسبة إلى الجميع من الشريفِ و /91B/ الوضيعِ لئلاّ يؤدّىَ إلى التنازعِ المنتهي إلى التقابلِ الموجِبِ لفسادِ انتظامِ العالَم؛ و ذلك القانونُ لابدّ و أن يشرّعَه شارعٌ مخصوصٌ باستحقاقِ الطاعةِ و الانقيادِ و إلّا لم يكن مقبولاً؛ و يضع كلُّ قومٍ طريقاً آخر علىٰ حسب إرادتِهم و

---

١. E ،A: لصاحبه.

٢. هامش A، E: ربّه.

اعتقادِهم؛ و ذلك يفضي إلى التنازع المذكور، بل أشدّ منه.

و اختصاصُه بالطاعة لايتحقّق إلّا بآياتٍ هي المعجزات تدلّ علىٰ أنّها ـ أي الآيات أو الشريعة ـ من عند اللّٰه.

و عارضت البراهمةُ بأنّ النبيَّ إن أتىٰ بما حسّنه العقلُ؛ فلا حاجةَ إلى النبيّ؛ إذ ذلك معلومٌ سواءٌ أتىٰ به النبيُّ أو لم يأت؛ و إن أتىٰ بما قبّحه العقلُ لِما فيه من الضرر؛ فهو غيرُمقبولٍ جاء به النبيّ أو ما جاء؛ و لأنّ ساكنَ جوانبِ الأرض ممَّن لم يصل إليهم كلامُ النبيّ ـ كالزنج و غيرِهم ـ يتعاملون في حوائجهم سالِمين عن التنازعِ و التقابلِ.

و جوابُ الأوّل: سلّمنا أنّه لا حاجةَ إلى النبيّ في ما يحكم العقلُ ضرورةً ينفعه أو يضرّه؛ ولكن ليس جميعُ الأحكام من هذا القبيل، بل قد يحتاج إلىٰ فكرٍ و رويّةٍ؛ و كلُّ نظريٍّ جاز فيه وقوعُ الخلاف؛ فيلزم التنازعُ.

و جوابُ الثاني: لانسلّم أنّ مذاهبَهم في معاملاتِهم غيرُمستفادةٍ من كلامِ نبيّ؛ و إن سلّمنا لكنّهم من جهّالِ الناس؛ و جاز اتّفاقُ أمثالِهم على الباطل؛ و إنّما الكلامُ في أذكياءِ الناس الساكنين وسطَ العالَم؛ إذ الخلافُ و التنازعُ إنّما يتوقّع عنهم.

قال:

> **و وجب أن يكونَ للمُحسنِ و المُسيءِ جزاءٌ من[1] عند القدير الخبير؛ فوجب معرفةُ المُجازي و الشارع؛ و مع المعرفة سببٌ حافظٌ للمعرفةِ؛ ففُرضتْ عليهم العبادةُ المذكِّرةُ للمعبود؛ و كُرّرتْ عليهم ليُستحفظ التذكيرُ بالتكرير حتّى استمرّت الدعوةُ إلى العدلِ المُقيمِ لحياةِ النوع.**

أقول:

لمّا أتى النبيُّ عليكم بالشريعةِ من عند اللّٰه تعالىٰ؛ فمَن أطاعها يكون مُحسناً و مَن أباها مُسيئاً؛ فوجب أن يكونَ للمُحسنِ و المُسيءِ جزاءٌ من عند القدير علىٰ مجازاتِهم الخبير بأفعالِهم و أقوالِهم و أفكارِهم سرّاً و علانيّةً ليجعلَهم [على] الخوف و الرجاء على الطاعة و

١. E: ـ من.

الانقياد؛ فإذن لابدّ من معرفةِ المُجازي ـ و هو اللّه تعالىٰ ـ و الشارعِ ـ و هو النبيّ صلّى اللّه عليه و آله و سلّم ـ و مع المعرفة سبب حافظ للمعرفة؛ فعُرضت العباداتُ و كُرّرتْ في أوقات الأيّام و أيّام الشهر و أشهر السّنة حتّى استمرّت الدعوةُ إلى العدل أي الشريعة التي هي مقدمّةٌ لحياةِ النوع.

قال:

ثمّ زيد لمُستعمِليها ـ بعد النفعِ العظيمِ في الدنيا ـ الأجرُ الجزيلُ في الأُخرىٰ ثمّ زيد للعارفين من مُستعمِليها المنفعةُ التي خُصّوا بها في ما هم مُولّون وجوهَهم شطْرَه.

فانظُرْ إلى الحكمة ثمّ إلى [1] الرحمة و النعمة تلحظ جناباً تبهَرُك عجائبُه ثمّ أقِمْ و استقِمْ.

أقول:

ثمّ زيد لمستعملي العبادةِ ـ بعد النفعِ العظيمِ في الدنيا و هو استحفاظُ الدعوةِ المقيمةِ لحياةِ النوع ـ الأجرُ و الثوابُ علىٰ حسب الموجود ثمّ زيد للعارفين من مقيمها المنفعةُ التي خصّوا بها في مطالبِهم من التوجّهِ و السلوكِ إلىٰ جنابِ الحقّ ـ كما مرّ في الفصل السابق ـ؛ فاجتمع للناس مع النفعِ العاجلِ الأجرُ الآجلُ.

فانظُرْ إلى الحكمة و هي استبقاءُ النظامِ علىٰ هذا الوجه ثمّ إلى الرحمة و هي إبقاءُ الأجرِ الجزيلِ بل بعد النفعِ العظيمِ ثمّ إلى النعمة و هي اللذّاتُ الحقيقيّةُ و الكمالاتُ السرمديّةُ تلحظ جناباً تبهرك عجائبُه.

قوله: «ثمّ أقمْ و استقمْ» يعنى لمّا عرفتَ فوائدَ الشريعة و العبادة، فأقِم الشرعَ و استقِمْ على العبادة؛ و يحتمل أن يكونَ المرادُ الأمرَ بجعل نفسِه مقيماً عليها و طلبِ ذلك من الغير أيضاً.

---

١. A: ـ إلى.

<الفصل الخامس >

<في مراد العارف و غرضه بالذات من العبادة >

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ غرض العارف من الزهد و العبادة]

العارفُ يريد الحقَّ الأوّلَ لا لشيءٍ غيرِه؛ و لايؤْثِر شيئاً علىٰ عرفانِه؛ و تعبّده له فقط؛ و [١] لأنّه مستحقٌّ للعبادةِ؛ و لأنّها نسبةٌ شريفةٌ إليه لا لرغبةٍ أو رهْبةٍ؛ و إن كانتا فيكون المرغوبُ فيه أو المرهوبُ عنه هو الداعي؛ و فيه المطلوب؛ و يكون الحقُّ ليس الغاية، بل الواسطة إلىٰ شيءٍ غيرِه هو الغايةُ و هو المطلوبُ دونه.

أقول:

و لايؤثِر شيئاً علىٰ عرفانِه في الظاهر كالمتناقض الأوّل؛ لأنّ الحقَّ الأوّلَ غيرُ عرفانه؛ و تحقيقُ ذلك مسبوقٌ بتقديمِ مقدمّةٍ و هي أنّ الناسَ اختلفوا في متعلَّقِ إرادةِ العارف:

[١.] فقال قومٌ ـ و هم الصوفيّة و المتألّهة من الفلاسفة ـ: إنّ إرادةَ العارف تتعلّق بذاته تعالىٰ دون غيرِه؛ لأنّ المحبوبَ بالذات هو اللّٰهُ تعالىٰ و محبّتُه مُذهِلةٌ عن كلِّ ما سِواه؛ فيكون مرادُه بالذات هو فقط؛ و ذلك لأنّ الكمالَ و الكاملَ محبوبٌ بالذات؛ و كلّما كان الكمالُ و إدراكُه أتمّ كانت المحبّةُ أشدّ؛ و هما حاصلان هٰهنا؛ إذ لا كمالَ فوق كمالِ اللّٰه تعالىٰ و لا إدراكَ كإدراكِ العارف؛ فيلزم أن تكونَ محبّةُ العارف أقوى المحبّات؛ و كلّما كان الحُبُّ أشدّ كان الاستغراقُ في المحبوب أشدّ؛ و الاستغراقُ التامُّ في الشيءِ يوجب الذهولَ عن كلِّ ما سِواه حتّىٰ يغفلَ عن نفسِه و عن محبّتِه إيّاه؛ و الحبُّ الشديدُ في الشاهد شاهدٌ علىٰ ذلك.

[٢.] و قال الآخرون: إنّما تتعلّق إرادةُ العارف بمعرفتِه تعالىٰ و محبّتِه أو حصولِ جزيلِ

---

١. E: ـ و.

ثوابِه و الخلاصِ عن أليمِ عقابِه؛ لأنّ الإرادةَ لا تتعلّق إلّا بالممكن؛ إذ الإرادةُ هي الميلُ الباعثُ إلى الطلبِ؛ و طلب الواجبِ و الممتنعِ محالٌ.

و إذا عرفتَ ذلك؛ فإن قلنا إنّه تعالىٰ يجوز أن يكونَ مراداً كان الأوّلُ بياناً لحالِ الصوفيّةِ و المتألّهةِ من الفلاسفة؛ و الثاني لحالِ قومٍ آخرين؛ و إن قلنا باستحالةِ ذلك ـ كما /92A/ هو المذهبُ الثاني ـ كان هذا تأويلاً لتلك الإرادةِ.

و تقديرُ كلامِه: العارفُ يريد الحقَّ الأوّلَ لعرفانِه لا لشيءٍ غيرِه و لا يؤثر شيئاً علىٰ عرفانِه؛ فهذا مرادُ العارف؛ و أمّا غرضُه بالذات من عبادتِه فيحتمل وجوهاً:

أحدها: أن يعبدَه لذاته تعالىٰ كما كانتْ إرادتُه له و محبّتُه إيّاه لذاته تعالىٰ.

و الثاني: أن يعبدَه لأنّه مستحقٌّ للعبادة.

و الثالث: أن يعبدَه لأنّ العبادةَ نسبةٌ شريفةٌ إليه و النسبة الشريفة توجب شرفاً للمنتسب.

فالأوّل هو الطبقة العليا؛ لأنّ الغرضَ فيه ذاتُه تعالىٰ.

ثمّ الثاني؛ إذ الغرضُ هو بالقياس إلى العبادة.

ثمّ الثالث؛ لأنّ الغرضَ هو العبادةُ بالقياس إليه؛

فالغرضُ في هذه الثلاثةِ إمّا نفسُه تعالىٰ فقط أو هو مع ملاحظةِ العبادة؛ فهذا غرضٌ بالذات؛ و غيرُ ذلك من الاغراض كرياضةِ الهِمَم و القُوىٰ ـ كما مرّ ـ أغراضٌ بالعرض لا بالذات.

و هذه الطبقاتُ الثلاثُ لا يعبدون اللّهَ لرغبةٍ في الثواب و لا لرهبةٍ عن العقاب؛ إذ لو كان كذلك لكان المرغوبُ فيه أو المرهوبُ عنه هو الداعي إلى العبادة؛ و يكون الإلهُ واسطةً إلىٰ شيءٍ غيرِه؛ و ذلك الشيءُ هو الغايةُ و هو المطلوبُ دونه؛ فيكون الغيرُ هو المقصودُ بالذات و الحقُّ بالعرض؛ و المرادُ بـ«الغاية» الغرضُ.

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ غرض غير العارف من العبادة]

المستحلُّ توسيطُ الحقّ مرحومٌ من وجهٍ؛ فإنّه لم‌يطعمْ لذّةَ البهجة بـه[1]؛ فيستطعمها[2]؛ إنّما معارفتُه مع اللذّاتِ المُخدَجةِ؛ فهو حَنونٌ إليها؛ غـافلٌ عمّاوراءها.

أقول:

لمّا بيّن الشيخُ غرضَ العارف من العبادةِ و غرضَ غيرِه منها أراد أن يبيّنَ حالَ ذلك الغيرِ؛ فقال: مَن يستحلّ ـ أي مَن يجز ـ أن يُجعلَ الحقُّ واسطةً إلى حصولِ الثـواب أو الخلاصِ عن العقاب فهو مرحومٌ من جهةٍ أنّه لم‌يذق طعمَ البهجةِ؛ فيستطعمها ـ أي يطلب طعمها ـ؛ فإن [مَن] لم‌يذقْ لذّةَ النكاح ـ كالعِنّين ـ لا يطلبها، بل إنّما عرف اللذّاتِ الناقصةَ؛ فهو إليها مشتاقٌ و عن سايرِ اللذّات غافلٌ[3].

قال:

و ما مَثَلُه بالقياس إلى العارفين إلّا مَثَلُ الصبيان بالقياس إلى المحنَّكين؛ فإنّهم لمّا غفلوا عن طيّباتٍ يحرص عـليها البـالغون[4] و اقـتصرتْ بـهم المباشرة علىٰ طيّباتِ اللعبِ صاروا يتعجّبون من أهـلِ الجِـدّ إذاازورّوا عنها عائفِين لها عاكفِين علىٰ غيرِها.

أقول:

مَثَلُ هولاء الذين غفلوا عن البهجةِ بالحقّ و راموا اللذّاتِ الناقصةَ الخسيسةَ بالقياس إلى المبتهجين به كميلِ الصبيان بالقياس إلى البالغين الكاملين؛ فإنّ الصبيانَ لمّا غفلوا عن الطيّبات التي يحرص عليها البالغون و يطلبونها و اقتصروا بالمباشرة علىٰ طيّباتِ اللعبِ و اللهوِ يتعجّبون من أهلِ الجِدّ إذا عدلوا عن طيّباتِ اللعبِ و اللهوِ كارهين لها عاكفِين علىٰ غيرِ اللعبِ و اللهوِ المحنّك من تجاربِ الدهر.

«ازورّ» أي عدل؛ و «العائف» الكاره؛ يُقال: «عاف» أي كره؛ و «العاكف» المقيم.

---

۱. A: ـ به.   ۲. E: فيستظمها.   ۳. A: + و.
٤. E: لبالغون.

قال:

كذلك مَن غضّ النقصُ بصرَه عن مطالعةِ بهجةِ الحقّ؛ أعلق كفَّيه[1] بما يليه من اللذّاتِ لذّات الزور؛ فتركَها في دنياه عن كُرْهٍ؛ و ما تركها إلّا ليستأجلَ أضعافها؛ و إنّما يعبد اللّهَ[2] و يطيعه ليخوّلَه في الآخرة شبعَة منها؛ فيبعث إلىٰ مَطعمٍ شَهيّ و مَشربٍ هَنيءٍ و مَنكحٍ بَهيّ؛ إذا بُعثر عنه فلا مَطمحَ لبصرِه في أولاه و أُخراه إلّا إلىٰ لذّاتِ قَبْقَبِه و ذَبْذَبِه.

أقول:

يعني هكذا يكون مَن غضَّ نقصُه بصرَه عن مطالعةِ بهجةِ الحقّ و أعلق كفَّيه بما أدرك من اللذّاتِ الدنياويّةِ و هي اللذّاتُ التي لا حقيقةَ لها؛ كالأعمى الذي يطلبها شيئاً؛ فتعلّق كفَّيه بما يليه سواء كان مطلوباً له أو لم يكن؛ فإذا تركها في الدنيا فإنّما تركها عن كُرْهٍ؛ و مع ذلك فإنّها تركها ليأخذَ أضعافَها مؤجّلةً في الآخرة؛ و إنّما يعبد اللّهَ و يطيعه ليعطيَه في الآخرةِ شبعةً من اللذّات التي أدركها في الدنيا؛ فيبعث إلىٰ مَطعمٍ شَهيّ و مَشربٍ هَنيءٍ و مَنكحٍ بَهيّ؛ إذا أُخرج عن القبر فلا مطمعَ لبصرِه في الدنيا و الآخرة إلّا إلىٰ لذّاتِ البطنِ و الفرج.

يُقال: «أعلق الشيءَ» إذا أخذه بأظفاره بحيث دخلت فيه؛ و «الزور» الكذب؛ «استأجل» أي طلب آجلاً؛ و «التخويل» الإعطاء و التمليك؛ «الشهيّ» من الشهوة؛ و «الهنيء» من الهناء ؛ و «البهيّ» من البهاء؛ «بعثر» أُخرج؛ «طمح» أي نظر إلىٰ فوق؛ و «القَبْقَب» البطن؛ و «الذَبْذَب» الذَّكَر.

و الشيخُ لاحظ قولَه عليه السلام: «مَن وُقي شرّ قَبْقَبِه و ذَبْذَبِه فقد وُقي»[3] و «اللقلق» اللسان.

قال:

و المستبصر بهدايةِ القدس في شجون الإيثار[4] قد عرف اللذّة الحقّ و ولّىٰ

---

١. E: كتفيه. ٢. E: + تعالى.

٣. راجع: مجموعة ورّام، ج ١، ص ١٠٥ و مع قليل من التفاوت بصورة «... و ذبذبه و لقلقه دخل الجنّة» في بحار الأنوار، ج ٦٣، ص ٣٣٨ و ...؛ شرح نهج‌البلاغة (ابن أبي‌الحديد)، ج ١٠، ص ١٣٦ و ... .

٤. A: + و.

وجهَه سمتَها مسترحماً[1] علىٰ هذا المأخوذِ عن رشدِه إلىٰ ضدِّه؛ و إن كان ما يتوخّاه بكِدّه مبذولاً له بحسب وعدِه.

أقول:

قد مرّ ذكرُ مَن غضّ النقصُ بصرَه عن سبيلِ الرشاد حتّىٰ عدل عن اللذّة الحقّ الأوّل إلى اللذّاتِ الباطلةِ؛ فأمّا الذي استبصر في طُرُق الأخيار بهدايةِ الحقّ قد عرف اللذّةَ الحقَّ و ولّىٰ وجهَه نحوَ سمتِها مسترحماً علىٰ هذا المأخوذِ عن طُرُقِ رشدِه إلى الضلالِ و إن كان ما يطلبه بكِدّه مبذولاً له بحسب ما وعد.

«الشجون» جمع «شَجَن» و هو طريق الوادي؛ و «الإيثار» الاختيار؛ و «السمت» الطريق المستقيم؛ «يتوخّاه» يرومه.

<الفصل السادس>
<في درجات العارفين>
<و هي إحدىٰ عشرة>

<الأولىٰ>
<درجة المريدين>

قال:

إشارةٌ
[إلىٰ أوّل درجات العارفين و هي الإرادة]

أوّلُ درجاتِ حركاتِ العارفين ما يسمّونه هم «الإرادة»؛ و هو ما يعتري المستبصرَ باليقينِ البرهانيِّ أو /92B/ الساكن النفس إلى العقدِ الإيمانيِّ من الرغبةِ في اعتلاقِ العروة الوثقىٰ؛ فيتحرّك سرُّه إلى القدس ليَنالَ من روحِ

---

١. فى بعض نسخ الاشارات: مترحماً.

الاتّصال؛ فمادامتْ درجتُه هذه فهو مريدٌ.

أقول:

للعارفين في السلوك إلىٰ جنابِ الحقّ درجاتٌ أولٰيها درجةُ الإرادة؛ و هو ما يحصل للإنسانِ إمّا باليقينِ البرهانيِّ و هو أقوى المراتب؛ أو بالفطرةِ السليمةِ و النفسِ القدسيّةِ و هو أوسطُها؛ أو بسكونِ النفسِ بالعقدِ الإيمانيِّ بأنّ هناك بهجةً و سعادةً؛ و إن كان بالتقليدِ من الرغبةِ في الاعتلاقِ بالعروة الوثقىٰ و هي التوجّهُ إلى اللّه تعالىٰ مُعرِضاً عمّا سِواه؛ كما قال تعالىٰ: «وَ مَن يَكْفُرْ بِالطّٰاغُوتِ وَ يُؤمِن بِاللّٰهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالعُروَةِ الوُثْقىٰ»[1]؛ فتوجب تلك الرغبةُ أن يتحرّكَ سرُّه و نفسُه إلىٰ جنابِ الحقّ لينالَ روحَ إدراكِه و بهجةَ حياتِه؛ فمادامتْ درجتُه هذه فهو مريدٌ.

فالإرادةُ على اصطلاحِهم هي الرغبةُ الباعثةُ لتحرّكِ السرِّ إلىٰ جنابِ القدس لنيلِ إدراكِه.

قوله «ما يعتري» أي ما يعرض؛ يُقال «اعتلق» أي أحبّه و اعتصم به.

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ ثاني درجات العارفين و هي الرياضة]

ثمّ إنّه ليَحتاج إلى الرياضة؛ و الرياضةُ متوجّهةٌ إلىٰ ثلاثة أغراض:

الأوّل: تنحيةُ ما دون الحقّ عن مستنِّ الإيثار؛

و الثاني: تطويعُ النفسِ الأمّارةِ للنفسِ المطمئنّةِ لتنجذبَ قُوى التخيّلِ و التوهّمِ[2] إلى التوهّمات المناسبة للأمر القدسيّ منصرفةً عن التوهّمات المناسبة للأمر السفليّ؛

و الثالث: تلطيف السرّ للتنبّه.

أقول:

الدرجة الثانية هي الخوض في السلوك إلىٰ جناب القدس و هي الرياضة؛ و الغرض

---

١. سورة البقرة (٢)، آية ٢٥٦.
٢. في بعض نسخ الاشارات: الوهم.

منها أُمور ثلاثة:

أوّلها: ما دون الحقّ عن سبيل الإيثار و الاختيار؛

و الثاني: تطوّعُ النفسِ الأمّارةِ؛ و هي القوّةُ الحيوانيّةُ الآمرةُ للشهوةِ و الغضبِ بالتخيّلِ و التوهّمِ إلىٰ جذبِ اللذّاتِ البدنيّةِ و دفعِ المطالبِ الحقيقيّةِ للنفسِ المطمئنّةِ؛ و هي القوّةُ العاقلةُ للمعارفِ الحقيقيّةِ و المطالبِ القدسيّةِ لتنجذبَ قوّةُ الخيالِ و الوهمِ إلى التوهّمات المناسبة للأُمور القدسيّة منصرفةً عن التوهّمات المناسبة للأُمور السفليّة.

الثالث: تلطيفُ السرّ للتنبيه؛ أي يجعل السرّ مستعدّاً لأن تتخيّلَ فيه الصور العقليّة العينيّة و المعارف الإلهيّة بسرعةٍ؛ و ذلك لأنّ التوجّهَ إلى المطلوب يتعسّر مع وجودِ المانع.

فالواجبُ أوّلاً إزالةُ المانع إمّا خارجيّ أو داخليّ؛

فالأمرُ الأوّلُ هو إزالةُ الموانع الخارجيّة و يُسمّىٰ «تجريداً»؛

و الثاني إزالةُ الموانع الداخليّة و يُسمّىٰ «تعديلاً»؛

و الثالث هو توجّهُ النفس المطمئنّة إلىٰ جنابِ الحقّ و يُسمّىٰ «توجّهاً».

و «الرياضة» تسخيرُ البهيمة لغةً؛ و «التنحية» الإزالة؛ و «المستنّ» الطريق.

قال:

و الأوّلُ يُعين عليه الزهدُ الحقيقيُّ؛

و الثاني يُعين عليه عدّةُ أشياءٍ: العبادة المشفوعة بالفكرة ثمّ الألحان المستخدمة لقُوى النفس الموقِعة لما لُحّن به من الكلام موقعَ القبول من الأوهام ثمّ نفس الكلام الواعظ من قائلٍ زكيٍّ بعبارةٍ بليغةٍ و نغمةٍ رخيمةٍ و سمتٍ رشيدٍ؛

و أمّا الغرضُ الثالثُ فيُعين عليه: الفكرُ اللطيفُ و العشقُ العفيفُ الذي تأمر فيه شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة.

أقول:

الأوّلُ يُعين عليه الزهدُ الحقيقيُّ؛ و هو الإعراضُ عن الأُمور الدنياويّة سرّاً و علانيّةً؛ إذ

مع تعلّقِ القلبِ بها و إن تركتُ ظاهراً لايحصل الغرضُ و هو تصفيةُ الباطن.

و الثاني يعين عليه أُمورٌ:

إحديٰها: العبادةُ المقرونةُ بالفكر في صفات اللّه تعالىٰ من العلمِ و القدرةِ و غيرِها لتصيرَ الهِمَمُ و القُوىٰ مشغولةً بالأُمور القدسيّة منصرفةً عن السفليّات كما عرفتَ من قبل [من] أنّ العادةَ مستعينٌ بالعبادة علىٰ رياضة الهِمَم و القُوىٰ ليخرجَها بالتعويد إلىٰ جنابِ الحقّ؛

و ثانيها: الألحانُ الطيّبةُ المستخدمةُ لقُوى النفس للنفس؛ و ذلك لأنّ النفسَ تشتغل بالألحانِ الطيّبةِ و تستغرق فيها لالتذاذِها بالتأليفاتِ المتّفقةِ و النسبِ المنتظمةِ الواقعةِ في الصوت الذي هو مادّةُ النطق لحصولِ حالةٍ شبيهةٍ بالدغدغة النفسانيّة لحرمانِ الغائب المشوبِ بتلذّذِ الآتي؛ فتذهل عن الأُمور البدنيّة؛ فتكفّ عن استعمالِ القُوىٰ في الأُمور البدنيّة؛ و هذه إعانةٌ بالذات؛ و أمّا بالعرض فهي أن تستخدمَ القُوىٰ بواسطةِ إيقاعِ الكلام الذي لُحّن بها في محلِّ القبول عند الأوهام؛ و ذلك لأنّه إذا قرن بذلك الصوتِ كلامٌ باعثٌ علىٰ طلبِ الكمال يؤثّر في النفس غايةَ التأثير لتنبّهِ النفس بكمالِها و استعمال ذلك الكلام على الألحان التي استغرقت النفسُ في ما بالطبع التذاذاً و طيباً؛ فتميل إلى التوجّهِ بذلك الكمالِ حقيقيّاً كان أو مجازيّاً؛ كما يشاهد من العاشق عند سماعِ شمائلِ المعشوق في الألحانِ و من طالبي الرياسةِ و الجاهِ الدنيويِّ عند سماعِ ما يناسب ذلك؛ فحينئذٍ تغلب النفسُ على القُوى الشاغلة إيّاها و طوّعتْها في ذلك؛

و ثالثها: الكلام الوعظيّ ـ إقناعيّاً كان أو غيره ـ من قائلٍ زكيٍّ ليكونَ ذلك كالشهادة علىٰ حقّيّةِ كلامِه؛ فتتأثّر النفسُ بعبارةٍ بليغةٍ، أي تكون مستحسنةً واضحةَ الدلالة علىٰ كمالِ ما يقصده من غير زيادةٍ و نقصانٍ؛ و لو انضمّ الفصاحةُ مع البلاغة صار تأثّرُ النفس أقوىٰ، لاستعمالِها على المجازات الموجِبة لالتذاذِ النفس؛ فإنّ مدلولَ هذا الكلامِ يكون ظاهراً من وجهٍ خفيّاً من وجهٍ؛ فيحصل هناك /93A/ بإدراكِ قدرِ الظاهر لذّةٌ مشوبةٌ بالألمِ بالشوقِ إلى القدر الخفيّ؛ فتحصل حالةٌ شبيهةٌ بالحكمة و الدغدغة النفسانيّة و تكون بنغمةٍ لَيّنةٍ؛ إذ الصوتُ القويُّ يقرع الدماغَ [و] يشوّش النفسَ؛ و للنغماتِ تأثيراتٌ في الانفعالاتِ النفسانيّةِ من البسطِ و القبضِ و الحرقِ و غيرِها؛ و «سمت رشيد» أي يكون

مؤدِّياً إلىٰ سبيلِ الحقّ؛ فإذا حصلتْ هذه الأُمورُ تتأثّر النفسُ و تميل إلىٰ جنابِ الحقّ و تقوي على القُوىٰ و تجذبها إلى الأُمور القدسيّة.

و أمّا الغرضُ الثالثُ فيُعين عليه الفكرُ اللطيفُ بأن يكونَ معتدلاً في الكمّيّةِ و الكيفيّةِ؛ و العشقُ العفيفُ و هو العشقُ النفسانيُّ الذي مبدأه مشابهةُ نفسِ العاشق لنفسِ المعشوق في الجوهر؛ و يكون أكثرُ ما تعجّبه شمائلُ المعشوق من أفعالِه و أقوالِه و رضاه و سخطِه لا الشهوة؛ كما في العشقِ الحيوانيِّ الذي مبدأه شهوةٌ حيوانيّةٌ و طلبُ لذّةٍ بهيميّةٍ؛ فإنّ أكثرَ إعجابِه يكون بصورتِه و خلقتِه و لونِه و أعضائِه.

و الأوّل يفيد للنفس رويّةً و وجداً و انقطاعاً عن الشواغل البدنيّة و إعراضاً عمّا سِوىٰ معشوقِه؛ فيغلب على القُوىٰ.

و الثاني بالعكس؛ فتغلب عليها القُوىٰ.

و هما مجازيّان و الحقيقيّ ما يكون بالنسبة إلى اللّه تعالىٰ.

و «الشِّمال» ـ بالكسر ـ الخلق و جمعه «الشمائل».

<الدرجة الثالثة>

<هي درجة اللوائح>

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ ما يسمّىٰ عند العارف بالوقت]

ثمّ إنّه إذا بلغتْ به الإرادةُ و الرياضةُ حدّاً مّا عنّتْ له خلساتٌ من اطّلاعِ نورِ الحقّ عليه لذيذةٌ كأنّها بُروقٌ تُومَض إليه ثمّ تَخمُدُ عنه؛ و هو المسمّىٰ عندهم «أوقاتاً»؛ و كلُّ وقتٍ يكتنفه وَجْدان: وجدٌ إليه و وجدٌ عليه.

ثمّ إنّه لتكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض.

أقول:

هذه الدرجةُ تحصل للمريدِ بعد الرياضةِ؛ فإذا بلغتْ إرادتُه و رياضتُه حدّاً مّا عرضتْ له أُمورٌ لذيذةٌ يظهر و يخفى سريعاً من اطّلاعِ نورِ الحقّ، كأنّها بروقٌ تلمع لمعاً خفيفاً سريعاً؛ ثمّ تخمد عنه.

و هذه الأُمورُ سُميّتْ عند أهل الطريق «أوقاتاً» لاحظوا في هذه التسميةِ قولَه صلّى الله عليه و آله و سلّم: «لي مع اللّهِ وقتٌ لا يسعني فيه مَلَكٌ مقرّبٌ و لا نبيٌّ مرسَلٌ.»[1]

و يكون كلُّ وقتٍ محفوفاً بوجْدَين: وجدٍ إلىٰ مثلِه لِما حصل له من لذّةِ ذلك الوقت؛ و وجدٍ علىٰ فواته.

ثمّ إنّ هذه الأوقاتِ تكون في أوّلِ الرياضة قليلةً ثمّ إذا أمعن فيها كثرتْ.

يُقال «عنّ» أي عرض؛ و «الخلسات» جمع خلسة؛ و هي السلبيّة؛ و الخَلْسُ السلب؛ و «أومض» أي لمع لمعاناً سريعاً؛ و إنّما سُميّت هذه اللوامعُ بـ«الغواشي»؛ لأنّها تغشاه و تغطاه.

<الدرجة الرابعة>
<و هي درجة التذكّر>

قال:

إشارةٌ
[إلىٰ رابع درجات العارفين]

ثمّ[2] إنّه ليتوغّلَ في ذلك حتّىٰ يغشاه في غير الارتياض؛ فكلّما لَمَح شيئاً عاج منه إلىٰ جناب القدس يتذكّر من أمرِه أمراً؛ فغشيه[3] غاشٍ؛ فيكاد يرى الحقَّ في كلِّ شيءٍ.

---

١. راجع: تفسير الصافي، ج ١، ص ١١٨؛ بحار الأنوار، ج ٧٩، ص ٢٤٣ و... .

٢. E: ـ ثمّ.　　٣. A: يغشاه.

أقول:

هذه الدرجةُ الرابعةُ هي أن يصيرَ بالإمعان في الارتياض بحيث تغشاه تلك اللوامعُ في غيرِ حال الارتياض؛ فيصير بحالةٍ متىٰ لمح شيئاً من الأشياء تُبصر به عاج سرُّه من ذلك الشيءِ إلىٰ جنابِ الحقّ و يتذّكر من جناب القدس أمراً؛ فيغشاه غاشٍ؛ فيصير ذلك الشيءُ كالمرآة له؛ فيكاد يرى الحقَّ في كلِّ شيءٍ.

يُقال «لمح» أي نظر نظراً خفيفاً. «عاج» أي رجع.

<الدرجة الخامسة >

<و هي درجة الأُنس >

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ خامس درجات العارفين]

و لعلّه إلىٰ هذا الحدِّ تستعلي عليه غواشيه و يزولُ هو عن سكينتِه؛ فيتنبّه[1] جليسُهُ لاستيفازِه عن قرارِه؛ فإذا طالتْ عليه الرياضةُ لم‌تستفزّهُ غاشيةٌ و هدي للتلبيسِ فيه.

أقول:

هذه الدرجةُ الخامسةُ للمرتاض إذا بلغ إلى الدرجة التي ذكرناها قبلُ؛ فربّما تستعلي عليه تلك الغواشيُ و اللوامعُ؛ فيزول هو عن وقارِه لِما يرد عليه من الأمرِ العظيمِ بغتةً و هو غافلٌ؛ فينهزم عنه دفعةً حتّىٰ يتنبّهَ جليسُه لاضطرابِه عن قرارِه؛ فإذا طالب الرياضةَ يصير نفسُه متأهّبةً ليلقّيها متوقّعةً لعودِها؛ فلم‌تستفزّه غاشيةٌ و يقدر علىٰ كتمانِ حالِه عن جليسِه؛ إذ هو يستنكف عن استيفازِه في تلك الحالةِ.

«السكينة» الوقار؛ و «الاستيفاز» الجلوس منتصباً غير مطمئن؛ و يُقال: «استفزّه

١. A: و يتنبّه.

الخوف و ما شبّهه» أي يستخفّه؛ و أراد بـ«التلبيس» كتمانَ العيب.

<الدرجة السادسة >
<و هي درجة المعارفة >

قال:

إشارةٌ
[إلىٰ سادس درجات العارفين]

ثمّ إنّه لتبلغَ به الرياضة مَبلغاً ينقلب له وقتُهُ سكينةً؛ فيصير المخطوفُ مألوفاً و الوَميضُ شهاباً بيناً؛ و تحصل له مُعارفةٌ مستقرّةٌ كأنّها صحبةٌ مستمرّةٌ و يستمتع فيها ببهجتِه؛ فإذا انْقلب عنها انْقلب حيران أسِفاً.

أقول:

الدرجةُ السادسةُ هي أن يصيرَ المرتاضُ بالرياضة بحيث ينقلب وقتَ اضطرابِه سكينةً و يصير المخطوفُ المسلوبُ مألوفاً و اللمعانُ شهاباً بيّناً؛ و تحصل له مع الحقّ الأوّل مُعارفةٌ مستقرّةٌ كانتْ تلك المعارفةُ صحبةً مستمرّةً و تستمتع في تلك المعارفةِ ببهجةِ الحقّ؛ فإذا انقلب عن تلك المعارفةِ إلىٰ جانبِ الغرور انقلب مع الحزنِ و الندامةِ و التأسّفِ علىٰ ما فاته.

<الدرجة السابعة >
<هي درجة الحضور >

قال:

إشارةٌ
[إلىٰ سابع درجات العارفين]

و لعلّه إلىٰ هذا الحدِّ يظهر عليه ما به؛ فإذا تَغَلْغَلَ في هذه المُعارفةِ قلّ

ظهورُه عليه؛ فكان و هو غائبٌ حاضراً و هو ظاعنٌ مقيماً.

أقول:

المرتاضُ مادام في الدرجة السادسة يظهر عليه ما به من العروجِ إلىٰ جناب القدس و الرجوعِ عنه؛ فإذا أمعن في الرياضةِ انقلب إلى الدرجة السابعة و هي أنّه يصير بحيث يقلّ ظهورُ ذلك /93B/ عليه، بل يكون عند العروجِ إلى الحقّ كما هو عند الرجوعِ إلى الخلقِ؛ فيكون مع كونِه غائباً حاضراً و مع كونه ذاهباً مقيماً.

يقال «تغلغل الماء في الشجر» أي تخلّلها؛ و «ظعن» أي سار.

<الدرجة الثامنة >

<و هي درجة التملّك >

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ ثامن درجات العارفين]

و لعلّه إلىٰ هذا الحدِّ إنّما تتسنّى [1] له هذه المُعارفة أحياناً ثمّ يتدرّج إلى أن يكون له متى شاء.

أقول:

مادام المرتاضُ في الدرجة السابعة فقد تحصل له هذه المعارفةُ حيناً دون حينٍ ثمّ يتدرّج في ذلك إلىٰ أن يحصلَ له متىٰ شاء.

«تتسنّى» أي تعلو؛ يُقال «سنا» أي علا؛ و في بعض النسخ «تتيسّر» و هو أظهر.

---

١. E: يتيسّر.

و في الشرح قال الطوسي: «و في بعض النسخ إنّما يتسنّى له أي ينفتح و يتسهّل يقال سنّاه أي فتحه و سهّله.»

<الدرجة التاسعة >

<و هي درجة الاعتبار >

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ تاسع درجات العارفين]

ثمّ إنّه ليتقدّمَ هذه الرتبةَ؛ فلايتوقّف أمرُه إلىٰ مشيئتِه، بل كلّما لاحظ شيئاً لاحظ عبرةً[١] و إن لم‌تكن ملاحظتُهُ للاعتبار؛ فيسنَح له تعريجٌ عن عالَمِ الزور إلىٰ عالَمِ الحقّ مستقرٌّ به و يحتّفُ حولَه الغافلون.

أقول:

ثمّ إنّه بعد المرتبة الثامنة يتقدّم إلى المرتبة التاسعة و هي أن يصيرَ بحيث لايتوقّف أمرُه إلىٰ مشيئتِه، بل كلّما لاحظ شيئاً من الأشياء يعتبر منه عبرةً؛ و «العبرة» النوع من العبور كالجِلْسة من الجلوس؛ و إن لم‌تكن ملاحظتُه إلى ذلك للاعتبار؛ فيعرض له تعريجٌ عن عالَمِ الزور إلىٰ جنابِ القدس؛ فيكون هو مستقرّاً متوجّهاً إلى الحقّ؛ و الغافلون عن حالِه يحتفّون حولَه متعجّبين عنه و يتنبّه بجنابِ القدس.

و «التعريج» الوقوف بالمكان؛ و جاز أن يكون مبالغةً للعروج و هو الارتقاء؛ و «حفّ و احتفّ» أي طاف عليه و استدار حولَه.

<الدرجة العاشرة >

<و هي درجة التردّد >

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ عاشر درجات العارفين]

---

١. E: غيره.

فإذا عبر الرياضةَ إلى النيل صار سرُّه مرآةً مجلوّةً مُحاذياً بها شطْرَ الحقّ؛ و درّتْ عليه اللذّاتُ العُلىٰ و فَرِحَ بنفسه لما بها من أثرِ الحقّ؛ و كان له نظرٌ إلى الحقّ و نظرٌ إلىٰ نفسِه و كان بعدُ متردّداً.

أقول:

إذا عبر المرتاضُ نيلَ الرياضة و وصل إلىٰ نيلِ المقصود صار سرُّه و نفسُه بالرياضة و التوجّهِ إلى الحقّ مرآةً مجلُوّةً مُحاذياً بها شطْرَ الحقّ؛ فيتمثّل فيه أثرُ الحقّ و فاضتْ عليه اللذّاتُ الحقيقيّةُ و أثرُ الكمالات الإلهيّة؛ فيصير فرحاً بنفسِه لِما نال منه من رتبتِه بأثرِ الحقّ؛ فيكون له نظران: نظرٌ إلىٰ نفسه و نظرٌ إلى الحقّ؛ و كان بعدُ متردّداً كما نُقل عن بعض العارفين.

يُقال «درّ اللبن و غيره» أي انصبّ و فاض.

<الدرجة الحادية عشر >

<و هي درجة الوصول >

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ الدرجة الحادية عشر للعارفين]

ثمّ إنّه لَيغيبُ عن نفسه؛ فيلحظ جناب القدس فقط؛ و إن لحظ نفسَه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها؛ و هناك يحقّ الوصول.

أقول:

هذه الدرجةُ هي الدرجةُ العليا و هي درجةُ الوصولِ إلى اللّه تعالىٰ؛ و هي أن يصيرَ بحيث يغيب عن نفسه؛ فلايلحظ إلّا جنابَ الحقّ؛ و لو يلحظ نفسَه فلايلحظها إلّا من حيث هي لاحظةٌ إلىٰ جنابِ الحقّ لا من حيث هي مزيّنةٌ بزينةٍ حصلتْ لها من أثرِ الحقّ؛ كما في الدرجة العاشرة؛ فيكون ملاحظتُه إليها بالمجاز أو بالعرض.

و هذه آخرُ درجاتِ السلوك إلى الحقّ؛ فدرجاتُ السلوك هي ما بعد الرياضة التي هي الاستعدادُ للسلوك؛ و ذلك لأنّ كلَّ حركةٍ لها مبدأٌ و وسطٌ و منتهى؛ و إذا كان مفارقةُ كلِّ حدٍّ من الوصول إلىٰ ثالثه لايكون دفعةً؛ فيكون لكلٍّ منها أيضاً ابتداءٌ و وسطٌ و انتهاءٌ؛ و الجميع تسعةٌ:

فـ[١.] «اللوامعُ» و [٢.] «التذكّرُ» و [٣.] «الأُنسُ» لبدايةِ السلوك؛

و [٤.] «المعارفةُ» و [٥.] «الحضورُ» و [٦.] «التملّكُ لوسطِه؛

و [٧.] «الاعتبارُ» و [٨.] «التردّدُ» و [٩.] «التوحيدُ» لآخرِه.

إذ الأولىٰ من كلِّ مثلّثةٍ ابتداءٌ في ذلك الحدّ؛ و الثانية حالةٌ زائلةٌ؛ و الثالثة ملكةٌ مستقرّةٌ فيه؛ و اللّه أعلم.

<الفصل السابع >

<في أنّ كلّ درجةٍ هي قبل درجة الوصول فهي ناقصةٌ بالقياس إليها >

قال:

تنبيهٌ

[في نقصان الدرجات التي هي دون الوصول بالقياس إليه]

الالتفاتُ بما تنزّه عنه «شغلٌ»؛

و الاعتدادُ بما هو طوعٌ من النفس «عجزٌ»؛

و التبجّحُ بزينةِ الذات من حيث هي الذات و إن كان بالحقّ «تيهٌ»؛

و الإقبالُ بالكلّية على الحقّ «خلاصٌ».

أقول:

أراد أن يبيّنَ أنّ كلَّ درجةٍ ـ من الزهدِ و العبادةِ و غيرِهما ـ ناقصةٌ بالقياس إلىٰ درجةِ الوصول؛ إذ التنبيهُ علىٰ نقائصِها يتضمّن التنبيهَ علىٰ نقصانِ ما قبلها؛

فقال: «التبجّحُ بزينةِ الذات» مؤدّيةٌ إلىٰ ما احترز بتلك الدرجةِ عنه.

قال: «الالتفات إلى ما تنزّه عنه شُغلٌ» أي الالتفاتُ بالزهد و التركِ إلىٰ ما تنزّه عنه اشتغالٌ بما سِوى الحقّ؛ لأنّ التنزّهَ عمّا سِوى الحقّ اشتغالٌ بإفناءِ تلك الأُمورِ و إعدامِها؛ و ذلك لايمكن إلّا بالشعورِ بتلك الأُمورِ؛ فيكون الزهدُ مؤدِّياً إلىٰ شيءٍ احترز بالزهد عنه و هو الاشتغالُ بغير الحقّ؛ و الاعتدادُ من النفس بما هو طوعُ النفسِ الأمّارةِ من العبادةِ و غيرِها لِتعيّنِها علىٰ أفعالِها عجزٌ و ضعفٌ؛ فالهدايةُ مؤدّيةٌ إلىٰ ما احترز بها عنه و هو عجزُ النفسِ عن النفسِ الأمّارةِ.

ثمّ عقّبه الشيخُ بدرجةِ التردّد المنتهية إلىٰ درجةِ الوصول؛ إذ التنبيهُ علىٰ نقصانِها يتضمّن التنبيهَ علىٰ نقصانِ ما قبلها؛ فقال: «التبجّحُ بزينةِ الذات من حيث هي الذات و إن كان بأثرِ الحقّ تيهٌ» و حيرةٌ؛ إذ يصير متردّداً بين النفس و الحقّ؛ فقد أدّتْ هذه الدرجةُ أيضاً إلىٰ ما يحترز عنه بالسلوك.

ثمّ ذكر /94A/ أنّ الخلاصَ من جميع ذلك بالوصول إلىٰ جناب الحقّ.

<الفصل الثامن>

<في جملة مقامات العارفين من أوّل السلوك إلىٰ منتهى الوصول>

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ جميع مقامات العارفين إجمالاً]

العرفان مبتدئٌ من تفريقٍ و نفضٍ و تركٍ و رَفضٍ، مُمعِنٍ في جمعٍ هو جمعُ صفاتِ الحقّ للذاتِ المريدةِ بالصدق؛ منتهٍ إلى الواحد؛ ثمّ وقوف.

أقول

تكميلُ الناقصِ لايحصل إلّا بالتزكيةِ عن صفةِ النقصان و التحليةِ بصفةِ الكمال؛ و

الأولىٰ سلبيّةٌ و الثانية إيجابيّةٌ؛

و السلبيةُ أربعةٌ:

[١.] تفريقٌ بين ذاتِ العارف و بين ما يشغله عن الحقّ؛

[٢.] و نفضٌ؛ و هو إزالةُ آثارِ تلك الشواغل ـ من الميلِ و الالتفاتِ إليها ـ عن ذاتِه تكميلاً لها بالتجرّدِ عنها؛ إذ النفضُ هو تحريكُ شيءٍ لتنفصل عنه أشياءٌ مستحقرةٌ بالقياس إليه، كالغبار عن الثوب؛

[٣.] و تركٌ؛ و هو أن لا يلتفتَ إليها بعد النفض؛

[٤.] و رفضٌ؛ و هو تركٌ مع إهمالٍ بالكلّيّة.

و هذه الدرجاتُ الأربعُ تُسمّيها الفلاسفةُ درجاتِ الرياضة السلبيّة.

و العرفانُ بعد إفادةِ درجاتِ التزكية يُفيد مراتباً:

التحلية: و هو جمعُ صفاتِ الحقّ للذاتِ المريدةِ للحقّ بالصدقِ من صفات الكمال كالاستغناءِ و القدرةِ علىٰ ما يقدر عليه غيرُه؛ و العلمِ و الرحمةِ و العدلِ و اللطفِ و غيرِها؛ و هذه الصفاتُ الوجوديّةُ للّه تعالىٰ تسمّىٰ «صفاتَ الإكرام»؛ و السلبيّاتُ ـ مثلُ كونِه تعالىٰ ليس بجسمٍ و لا متحيّزٍ ـ «نعوتَ الجلال»؛ و بذلك فسّر قوله تعالىٰ: «ذُو الجَلالِ و الإكْرَامِ»[١]؛ و حينئذٍ يصير العارفُ متخلّقاً بأخلاقِ اللّه تعالىٰ.

ثمّ العرفانُ ينتهي إلىٰ حدٍّ لا يبقى هناك وصفٌ و لا موصوفٌ و لا سالكٌ و لا مسلوكٌ إلّا اللّه الواحد القهّار و هو مقامُ الوقوف؛ و هذه الدرجةُ تُسمّىٰ «توحيداً».

قال:

إشارةٌ

[إلى أنّ العارف مَن آثر الحقّ علىٰ عرفانه]

مَن آثر العرفانَ للعرفانِ فقد قال بالثاني؛ و مَن وجد العرفانَ كأنّه لايجده، بل يجد المعروفَ به فقد خاض لُجّةَ الوصول؛ و هناك

---

١. سورة الرحمن (٥٥)، آية ٢٧.

درجاتٌ ليستْ أقلّ من درجاتِ ما قبله، آثرنا فيها الاختصار؛ فإنّها لايُفهّمها الحديثُ و لاتُشرّحها العبارةُ و لايكشف المقال عنها غير الخيال؛ و مَن أحبّ أن يتعرّفَها فلْيتدرّجْ ليصيرَ[1] من أهل المشاهدةِ دون[2] المشافهة؛ و من الواصلين إلى العين دون السامعين للأثر.

أقول:

لمّا عرف التوحيد و الموحّد: فمَن آثر العرفانَ لنفسِ العرفان لا للحقّ؛ فهو ليس من الموحّدين؛ لأنّه يريد مع الحقّ شيئاً غيرَه؛ إذ العرفانُ نسبةٌ بين العارف و المعروف؛ و النسبةُ تغاير المنتسبَين؛ و أمّا مَن طلب عرفانَ الحقِّ للحقّ حتّىٰ يكونَ كأنّه ما وجد العرفانَ، بل المعروف؛ فهو خائضٌ معظمَ بحرِ الوصول؛ و هناك درجاتٌ ليس بأقلّ من الدرجات التي مرّتْ في السلوك، بل أعلىٰ و أكثر منها لايفهّمها الحديثُ و لاتسع في العبارةِ؛ و ذلك لأنّ سفرَ العارف سفران: سفرٌ إلى اللّه و سفرٌ في اللّه تعالىٰ؛ و الأوّل هو معبّر به و متناه؛ لأنّه في غير اللّه و غير صفاتِه، بل في أحوالِ العبد و هي متناهيةٌ معبّرة بها؛ و أمّا الثاني فهو ذاتُه و صفاتُه تعالىٰ؛ و هو غيرُمتناهية؛ و بها وقعت الإشارةُ في كلام المجيد: «قُلْ لَو كَانَ البَحْرُ مِداداً لِكَلِماتِ رَبِّي لَنَفِدَ البحرُ قَبْلَ أن تَنْفد كلماتُ رَبِّى»[3]؛ و ليستْ بمعلومةٍ و لا معبّرة؛ لأنّ العباراتِ موضوعةٌ للمعاني التي يتصوّرها أهلُ اللغة؛ و أمّا التي لايصل إليها إلّا مَن غاب عن نفسه؛ فكيف يوضع لها ألفاظٌ حتّىٰ يعبّرَ عنها بتلك الألفاظِ؟! و كيف يفهم معناها مَن لميتصوّر معناها البتّة؟! و استثنى الخيال؛ فإنّ خيالَ العارف قد يحكي عمّا يشاهده العارفُ حالةَ الوصول إلىٰ جناب القدس محاكاةً بعيدةً، كما سيجيء في النمط العاشر.

و «المشاهدةُ» هي وضوحُ الشيء عند النفس بحيث ينقطع منازعةُ الوهمِ و الخيالِ فيه؛ و الفرقُ بين المشاهدةِ و اليقينِ بالعقل أنّ الأوّلَ إدراكٌ بدون منازعةِ القُوىٰ و الثاني إدراكٌ مع المنازعة.

---

١. في بعض نسخ الاشارات: فليتدرج الى أن يصير. ٢. A: ليس.

٣.سورة الكهف (١٨)، آية ١٠٩.

<الفصل العاشر>

<في أخلاق العارفين و أحوالهم>

قال:

تنبيهٌ

[في أنّ العارف طَلَقُ الوجه]

العارفُ هَشٌّ بَشٌّ بَسّامٌ يبجِّل الصغيرَ من تواضعِه مثل ما يبجِّل الكبيرَ؛ و ينبسط من الخاملِ مثل ما ينبسط من النَّبيهِ؛ و كيف لايهشّ و هو فرحانٌ بالحقّ و بكلّ شيءٍ؛ فإنّه يرى فيه الحقّ؟! و كيف لايسوّي[1] و الجميعُ عنده سواسيّةٌ. أهل الرحمة قد شغلوا بالباطل؟!

أقول:

العارف يكونِ طَلَقَ الوجهِ؛ طيّبٌ؛ كثيرُ التبسّم؛ يعظّم الصغيرَ من تواضعِه كما يعظّم الكبيرَ؛ و ينبسط من المخمول مثل ما ينبسط من المعروف؛ و هذان الخُلقان ـ أعني الهشاشةَ العامّةَ و التسويةَ بين الخلق ـ أثران لخُلقٍ آخر و هو الرضاءُ؛ و هو ملكةٌ لا يبقي الإنكارَ علىٰ شيءٍ و الخوفَ من هجومِ شيءٍ و الحزنَ علىٰ فواتِه؛ و قيل: هو تركُ الاعتراضِ؛ فقال الشيخُ ـ بطريق الاستفهام ـ: «أهل الرحمة قد شغلوا بالباطل؟!» إذ الإنكارُ علىٰ مخلوقاتِ اللّه تعالىٰ ضدُّ الرضاء؛ و هو باطلٌ.

«هَشٌّ بَشٌّ» لفظان مترادفان من الهشاشة و البشاشة.

«سواسيّةٌ» أي أشباهٌ و هي جمعٌ علىٰ غير قياس.

قال:

تنبيهٌ

[في أنّ العارف له أحوال لايحتمل فيها الصوت الخفيّ]

---

١. E: لايستوي.

العارف له أحوالٌ لايحتمل فيها الهَمْس من الحَفيف فضلاً عن ساير الشواغلِ الخالِجةِ؛ و هي في أوقاتِ انزعاجِه بسرّه إلى الحقّ إذا[1] تاح حجابٌ من نفسِه أو من حركةِ سرِّه قبلَ الوصول؛ فأمّا عند الوصولِ فإمّا شُغلٌ له بالحقّ عن كلِّ شيءٍ و إمّا سِعةٌ للجانبَين لسعةِ القوّة؛ و كذلك عند الانصرافِ في لباسِ الكرامةِ؛ فهو أهشُّ خلقِ اللّهِ ببهجتِه.

أقول:

العارف له أحوالٌ لايحتمل فيها الصوتُ الخفيُّ من جناحِ الطائر فضلاً عن ساير الشواغلِ الجاذبةِ له؛ و تلك الأحوالُ هي في [أوقاتٍ] /94B/ تكون فيها منزعج السرّ متوجّهاً إلى الحقّ. إذ ظهر له قبل الوصول حجابٌ عن الحقّ إمّا من جهةِ نفسِه كما يرد عليها ما يزيل استعدادَه للوصول أو من جهةِ حركةِ سرِّه كما يعرض لسرِّه ميلٌ إلىٰ غير الحقّ؛ و ذلك لأنّه حينئذٍ يكون مستغرقاً في إزالةِ هذا المانع؛ فلايحتمل مزاحمةُ شاغلٍ آخر؛ و أمّا عند الوصولِ إلى الحقّ؛ فلايتأثّر من سنوح واردٍ إمّا لكونه مشغولاً بالحقّ بحيث لايحسّ بشيءٍ آخر [و] إمّا لشدّةِ اشتغالِه بالحقّ أو لقصورِه عن الاشتغالِ بالجانبَين و إمّا لسِعةِ الجانبَين بسِعةِ القوّة؛ فلاتشغله الأُمورُ الخارجيّةُ عن الحقّ؛ و كذلك عند الانصراف عن جناب الحقّ في لباسِ الكرامة لايتأثّر بشيءٍ، بل يتلقّى كلَّ ما يرد عليه بانبساطٍ و بشاشةٍ؛ فهو أهشُّ خلقِ اللّهِ تعالىٰ ببهجتِه.

«الهَمْس» الصوت الخفيّ؛

و «الحَفيف» صوتُ جناح الطائر؛

و «الخالِج» الجاذب؛

و «الانزعاج» الانبعاث؛

و «البَرْح» الظهور بعد [الخفاء].

---

١. A: فاذا.

قال:

تنبيهٌ

[في أنّ العارف لايهمّه التجسّس و التحسّس]

العارف لايعنيه التجسّسُ و التحسّسُ؛ و لايستهويه الغضبُ عند مشاهدةِ المُنكَرِ، كما تعتريه الرحمةُ؛ فإنّه مستبصرٌ بسرِّ اللّه في القَدَر؛ و أمّا إذا أمرَ بالمعروف أمرَ برِفْقٍ ناصحٍ لا بعُنفٍ معيّرٍ؛ و إذا جَسُمَ المعروف فربّما غار عليه من غير أهلِه.

أقول:

العارف لايهمّه التجسّسُ و التحسّسُ؛ أي لايشتغل بتجسّسِ أحوالِ الناس و تفحّصِها؛ لكونِه مشغولاً بأحوالِ نفسِه ذاهلاً عن غيرِه؛ و لايتحسّس إلّا فارغٌ أو خائفٌ أو غائبٌ؛ و لايحيّره الغضبُ عند مشاهدةِ المُنكَرِ، كما تعتريه الرحمةُ؛ أي تكون رحمتُه أكثر من غضبِه؛ فإنّه عارفٌ مستبصرٌ بأنّه لايقع شيءٌ إلّا بقضاءِ اللّه تعالىٰ و قَدَرِه؛ و الغضبُ إنّما ينبعث من توهّمِ تعمّدِ الفاعلِ في فعلِ المغضوب عليه؛ و إذا أمر بالمعروف أو نهىٰ عن المنكر يكون برِفْقٍ من تنصيحٍ لا بعنفٍ من توبيخٍ، لشفقّتِه علىٰ خلقِ اللّه تعالىٰ؛ و إذا عظم المعروفُ فربّما يستره عن غير أهله غيرةً عليه.

و فسّره الإمامُ بأنّه إذا عظُم المعروفُ لغيرِ أهله غار منه لا لحسدٍ، بل لأنّه غيرُمستحقّ له لايعنيه، أي لايهمّه.[١]

«التجسّس و التحسّس» لفظان مترادفان بمعنى التفحّص؛

«لا يستهويه» أي لايحيّره؛

«يعتريه» أي يغشاه و يصيبه؛

و «التعيير» التوبيخ؛

---

١. راجع: شرحى *الإشارات*، ج ٢، ص ١٢٣ و في *الإشارات و التنبيهات*، ج ٣، ص ٣٩٣ قال الطوسي: «و الفاضل الشارح قال في تفسيره: و إذا عظم المعروف بغير أهله فربّما اعتراه الغيرة منه لا الحسد؛ و هو غير مطابق للمتن.»

«جَسُمُ» أي عَظُمَ؛

«غار» من الغيرة.

قال:

تنبيهٌ
[في أنّ العارف شجاعٌ جوادٌ صفّاحٌ نسّاءٌ]

العارف:

[.١] شجاعٌ؛ و كيف لا و هو بمعزلٍ عن تقيّةِ الموت؟!

[.٢] و جوادٌ؛ و كيف لا و هو بمعزلٍ عن محبّةِ الباطل؟!

[.٣] و صفّاحٌ للذنوبِ؛ و كيف لا و نفسه أكبر من أن تجرحها زلّة[1] بشرٍ؟!

[.٤] و نسّاءٌ للأحقادِ؛ و كيف لا و ذُكْرُه مشغولٌ بالحقّ؟!

أقول:

العارف:

[.١] شجاعٌ؛ إذ لا خوفَ له عن الموت، لاستبصارِه بما له من البهجةِ و السعادةِ بعد الموت؛

[.٢] و جوادٌ؛ إذ هو معرِضٌ عن محبّة الباطل و هو متاعُ الدنيا؛

[.٣] و صفّاحٌ؛ أي كثيرُ الصفحِ و العفوِ عن الزلاّت؛ إذ نفسُه أكبر من أن ينفعلَ عن زلّةِ الناس؛

[.٤] و نسّاءٌ للأحقادِ؛ إذ الحِقْدُ خصلةٌ رديّةٌ و ذكرُه مشغولٌ بالحقّ.

و هذه الأربعةُ تابعةٌ لشرفِ النفس باستعلائِها على القُوى البدنيّة؛ و هي راجعةٌ إلىٰ خُلقِ الكريم؛ لأنّ مقتضى الكرم إمّا بذلُ نفعٍ لايلزم عليه بذلُه؛ و هذا أمرٌ وجوديٌّ أو كفُّ ضررٍ لايجب عليه كفُّه و ذلك عدميٌّ؛ و الأوّل إن كان بذل النفس فهو الشجاعةُ؛ و إن كان بذل غيرِها فهو الجودُ؛ و الثاني إن كان مع القدرة فهو العفوُ وإلّا فهو نسيانُ الحقد.

---

١. E: تخرجها ذلّة.

«المعزل» إسم المكان من «العزل» و هو الإبانة و الازالة؛ و الباء بمعنى في.

قال:

تنبيهٌ
[في اختلاف العارفين في الهِمَم و الإرادات]

العارفون قد يختلفون في الهِمَمِ بحسب ما يختلف فيهم من الخواطرِ علىٰ حكم ما يختلف عندهم من دواعي العِبَر؛ و ربّما اشتوىٰ عند العارفِ القَشَفُ و التَرَفُ، بل ربّما آثر القَشَف؛ و كذلك ربّما استوىٰ عنده التَّفِلُ و العَطِرُ، بل ربّما آثر التفل؛ و ذلك عندما يكون الهاجسُ ببالِه استحقارَ ما خلا الحقّ؛ و ربّما أصغى[1] إلى الزينة و أحبّ من كلّ جنس عقيلته و كَرِهَ الخِداجَ و السَّقَطَ؛ و ذلك عندما يعتبر عادته من صحبةِ الأحوال الظاهرة؛ فهو يرتاد البهاء في كلّ شيءٍ؛ لأنّه مزيّة حُظوةٍ من العناية الأولىٰ؛ و أقرب إلىٰ أن يكونَ من قبيل ما عكف عليه بهواه؛ و قد يختلف هذا في عارفَين و قد يختلف في عارفٍ بحسبِ وقتَين.

أقول:

العارفون قد يختلفون في الهِمَم و الإرادات بحسب ما يختلف فيهم من السوانحِ الداعيةِ بسببِ ما يختلف عندهم من دواعي الاعتبارات في الأشياء؛ فربّما استوىٰ عند العارفِ الفقرُ و التنعّمُ، بل ربّما آثر الفقر؛ و ربّما يستوي عنده تغيّرُ النكهة و التطيّب، بل ربّما اختار الأوّلَ و ذلك عندما يكون الخاطرُ ببالِه استحقارَ ما سِوى الحقّ؛ فهذا نوعٌ من العبرةِ؛ و ربّما يميل إلى الزينةِ و يحبّ من كلِّ جنسٍ أكرمَه و يكره ناقصَه و سقطَه؛ و ذلك عندما يعتبر عادته من صحبة الأحوال الظاهرة؛ فيحصل له عبرةُ طلبِ الحُسنِ و البهاءِ في كلّ شيءٍ؛ و ذلك لشيئَين:

أحدهما: أنّ الحُسنَ و البهاءَ لزيادةِ حظٍّ من العناية الأزليّة؛

و الثاني: أنّ الأحسن أقرب إلىٰ أن يكونَ من قبيل ما عكف عليه بشوقِه من الأُمورِ

---

١. A: صغى.

القدسيّةِ الكاملةِ؛ و اختلاف هذه أحوال قد يكون بحسب اختلافِ العارفين و قد يكون بحسب اختلافِ وقتَي عارفٍ واحدٍ.

و «القشف» تغيّرُ الحال من الفقر و غيرِه؛

و «الترف» التنعّم؛

و «التفل» تغيّرُ النكهة لدوامِ استعمالِ الطيب؛ /95A/

و «العطر» التطيّب؛

و «الصغو» الميل؛

و «عقيلة كلّ شيء» أكرمه؛ و عقيلة البحر درّه؛

و «الخداج» الناقص؛ يُقال «خداج» للصلوة التي لم يُقرأ فيها الفاتحةُ؛

و «السقط» الرديّ؛

و «البهاء» الحسن؛

و يُقال «حظى فلان عند الأمير حُظوةً – بالضمّ و الكسر – و حظّةً» إذا صار ذا شرفٍ و قُربٍ؛

و «عكف عليه» أي أقبل عليه مواظباً.

قال:

تنبيهٌ

[في أنّ العارف قد يكون في حكمِ مَن لا تكليفَ له]

و العارف ربّما ذهل في ما يُصار به إليه؛ فغفل عن كلّ شيءٍ؛ فهو في حكمِ مَن لايُكلَّف؛ و كيف و التكليف لِمَن يعقل التكليفَ حالَ ما يعقله و لِمَن اجترح بخطيئته إن لم‌يعقل التكليفَ؟!

أقول:

العارفُ قد يستغرق في ما يسنح له من جانبِ القدس بحيث يغفل عن كلِّ شيءٍ حتّىٰ نفسه؛ فأخلّ لهذا السببِ ببعضِ التكاليفِ الشرعيّةِ؛ فلايتأثّم بذلك؛ إذ هو في حكمِ مَن

لايُكلَّف؛ إذ التكليفُ يكون لمَن عقل التكليفَ؛ و مع ذلك في حالٍ يعقل التكليفَ؛ لأنّه و إن كان عاقلاً للتكليف لكن إذا لم‌يكن علىٰ حالِ كونِه عاقلاً له لايكون مكلَّفاً، كالنائمِ و الغافلِ عمّا يكلَّفه به.

و أيضاً: التكليف في الجملة لمَن له قصدٌ و تعمّدٌ في شيءٍ و إن لم‌يعقل التكليف كالصبيّ و السُّكران كذلك؛ و أوجب فعلُهما الضمانَ و الغرامةَ؛ و بهذا أشار بقوله: «و لمَن اجترح بخطيئتِه» أي ألزم علىٰ نفسِه شيئاً بتعمّدِه و قصدِه؛ و أمّا مَن غفل عن كلِّ شيءٍ من التكليفِ و التعمّدِ و غيرِهما؛ فكيف يُكلَّف بالتكاليف؟!

«الذهول» الاشتغال؛

و «الاجتراح» الاكتساب؛

و يُقال: «خطى خطأ و خطيئةً» أي تعمّد في شيءٍ.

<الفصل الحادى عشر >
<في قلّة العارفين >

قال:

إشارةٌ
[إلىٰ أنّ القطب عند أهل الطريقة واحدٌ]

جلّ جنابُ الحقّ عن أن يكونَ شريعةً لكلِّ واردٍ أو يطّلع عليه إلّا واحدٌ بعد واحدٍ؛ و لذلك فإنّ ما يشتمل عليه هذا الفنُّ ضُحكةٌ للمغفَّل عبرةٌ للمحصِّل؛ فمَن سمعه فاشْمأزّ عنه؛ فلْيتّهم نفسَه لعلّها لاتناسبه؛ و كلّ ميسّر لما خُلق له.

أقول:

جنابُ الحقّ سبحانه و تعالىٰ أجلّ و أعظم من أن يصلَ إليه كلُّ واحدٍ أو يطّلعَ عليه إلّا

واحدٌ بعد واحدٍ؛ و أشار الشيخُ بهذا إلىٰ قطبِ الأولياء؛ فإنّ مذهبَ أهلِ الطريقة أنّ القطبَ لايكون إلّا واحداً؛ فإذا ارتحل قام مقامَه آخر.

و من ندرةِ وقوعِ ما يشتمل عليه فصولُ هذا الفنّ و صعوبتِه إذا سمع المغفَّلُ شيئاً منه ضحك منه؛ لكن يحصل للمحصِّل عبرةٌ و تنبّهٌ بذلك؛ فمَن سمعه فتقبّض و يفرّ عنه فذلك يوجب اتّهامَ نفسِه بأنّها لاتناسب هذا الفنَّ؛ فلعلّها لاتناسبه؛ فلايتيسّر له ذلك؛ إذ لايتيسّر لأحدٍ إلّا ما خُلق له، كما قال صلّى الله عليه و آله و سلّم: «إعملوا؛ فكلٌّ ميسّر لِما خُلِق له.»[١]

«الشريعة» من المَشرع و هو مورد الشاربة؛

و «الضحكة» ما يضحك عنه؛

و «الاشمئزار» التقبّض و النفور.

[بعض مصطلحات أهل التصوّف]

و لْنختمْ شرحَ هذا النمطِ ببعضِ مصطلحاتِ أهلِ التصوّف؛ نقول:

الخاطر: عندهم هو ما يرد على النفس من السوانحِ الداعيةِ إلىٰ أمرٍ مّا من الأُمورِ العاليةِ و السافلةِ.

و **الرجاء**: هو ابتهاجُ النفسِ بإمكانِ حصولِ ما يلائمها في المستقبل.

و **الشكر**: هو ملاحظةُ النفس لِما نالتْ ممّن أنعم عليها من إعطاءِ نفعٍ أو دفعِ مضرّةٍ من كمالاتِ النفسِ أو البدنِ و تحريكُ الآلةِ المعبِّرةِ لإخبارِ النوع بذلك.

و **التوكّل**: هو دوامُ ملاحظةِ حُسنِ القضاءِ و القَدَرِ في جميع الحوادث مع قطعِ النظر عن الأسبابِ الطبيعيّةِ.

و **الرضاء**: هو خُلقٌ لايبقي لصاحبِه إنكارٌ علىٰ شيءٍ و لا خوفٌ من هجومِ شيءٍ و لا حزنٌ علىٰ فواتِ شيءٍ.

و **البسط**: هو كونُ النفسِ في ما هي فيه علىٰ نشاطٍ و ضرب بهجةٍ.

و **القبض**: هو حزنٌ للنفس يكاد يبطل دواعيها في ما هي فيه؛ و هو إمّا لكلالِ القُوى

١. راجع: التوحيد (الصدوق)، ص ٣٥٦؛ عوالي اللئالي، ج ٤، ص ٢٢ و... .

الجرمانيّةِ أو لقنوطٍ أو لإلهامٍ أو منامٍ محرّرٍ لم يبق في الذكرِ عينُه ولكن بقي أثرُه؛ فيتحيّر الشخصُ في سببِه؛ و قد يكون لشهادةِ النفسِ بنكبةٍ و غير ذلك.

و **اللوائح**: هي خلساتٌ نوريّةٌ لذيذةٌ تطرأ؛ فتنطوي بسرعةٍ كالبروقِ الخاطفاتِ.

و **الجمع**: هو إقبالُ النفس إلىٰ جنابِ العالي دون التفاتٍ إلى الكثرةِ البدنيّةِ.

و **التفرقة**: هي كونُ النفسِ متصرّفةً في القُوى البدنيّةِ المختلفةِ.

و **الحضور**: هو سكونُ النفسِ في عالَمِ القدس بحيث تغيب عن الحواسّ؛ و يُقال بالنسبة إلى الحواسّ غيبةٌ؛ إذ الحضورُ في أحدِ الجانبَين غيبةٌ عن الآخر.

و **الشكر**: و هو سانحٌ قدسيٌّ للنفسِ يؤدّي إلىٰ إبطالِ نظامِ الحركات.

و **الصَّحْو**: هو الرجوعُ عن هذه الحالة.

و **الهيبة**: حالةٌ ترد على النفسِ الناطقةِ عند ملاحظةِ مراتبِ المبادئ؛ فيستحقر نفسها للقُربِ و الانتسابِ إلى الحقّ؛ و إن كانتْ نسبتُه بعيدةً.

و **الأُنس** للنفسِ يتضمّن ابتهاجاً لفيضانِ الأنوارِ الملذِّةِ؛ فتصير مطمئنّةً بالنسبة إلى المبادئ.

و **التوحيد**: هو إفرادُ النفس عن علائق الأجرام بحسب الإمكانِ علىٰ وجهٍ ينطوي ملاحظةَ ما سِوى الحقّ.

و **المكاشفة**: هي علمُ النفسِ بأمرٍ جزئيٍّ ـ ماضياً أو آتياً ـ بفكرٍ أو حدسٍ أو سانحٍ غيبيٍّ.

و **الفناء**: هو سقوطُ ملاحظةِ النفسِ لذاتِها من شدّةِ استغراقِها في ملاحظةِ ما يلتذّ به.

و **المحو**: هو سقوطُ شعورِها بما سِوى المحبوب و عن الفناء أيضاً.

فهذه عشرون كلمة من مصطلحاتهم؛ و الصوفيّ هو الذي اجتمعتْ [1] فيه هذه الملكاتُ الشريفةُ.

---

١. A: اجتمع.

قال:

النَّمَط العاشر
في أسرار الآيات <الغريبة>

<و أسباب العلامات العجيبة من المعجزات الصادرة من الأنبياء و الكرامات الواقعة من الأولياء و السحر الصادر من السَّحَرة؛ و هي أسرارٌ مَن أطّلع عليها /95B/ فقد فاز فوزاً عظيماً؛

و فيه فصول:>

<الفصل الأوّل>
<إنّ العارف قد يمسك عن القوت مدّةً>

قال:

إشارةٌ
[إلىٰ إمكان إمساك العارف عن القوتِ مدّةً غيرَ معتادة]

إذا بلغك أنّ عارفاً أمسك عن القوتِ المرزوءِ [له] مدّةً غيرَ معتادةٍ؛ فأسجحْ بالتصديق و اعتبِرْ ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة.

أقول:

إذا سمعتَ أنّ عارفاً أمسك عن القوتِ المنقوصِ بالارتياض مدّةً طويلةً؛ فأرفقْ و سهّلْ بالتصديق؛ فإنّ في الطبيعةِ أسباباً إن اعتبرتَها وقعتَ عليها و ستجد إليها بعد ذلك سبيلاً.

و «المرزوء» المنقوص؛

و «أسجح» أي إعف عفواً تامّاً.

قال:

تنبيهٌ

[في السبب الطبيعيّ للإمساك عن القوت مدّةً غيرَ معتادة]

تذكّر أنّ القُوى الطبيعيّةَ التي فينا إذا شغلتْ عن تحريكِ الموادِّ المحمودةِ لِهضمِ[1] الموادِّ الرديئةِ انحفظت الموادُّ المحمودةُ قليلةَ التحلّل غنيّةً عن[2] البدل؛ فربّما انقطع عن صاحبِها الغذاءُ مدّةً طويلةً لو انقطع مثلُه في غيرِ حالةٍ، بل عُشر مدّتِه هلك؛ و هو مع ذلك محفوظُ الحياة.

أقول:

قد نبّه الشيخُ علىٰ سببِ ذلك مطلقاً. ثمّ ذكر في العارف خاصّةً و ذكر من الأوّل سببَين بدنيّاً ـ و هو ما في هذا التنبيهِ ـ و نفسانيّاً ـ و هو ما في الآتي ـ و ذلك لأنّ القُوى الطبيعيّةَ مهما كفّتْ عن تحريكِ الموادِّ المحمودةِ بسببِ اشتغالِها بهضمِ الموادِّ الرديئةِ ـ كما في الأمراض الحادّة ـ بقيت الموادُّ المحمودةُ ـ التي هي مدارُ سلامةِ البدن ـ محفوظةً علىٰ حالِها؛ فلاتحتاج إلى البدل؛ فلاتقع الحاجةُ إلى الغذاء؛ إذ الاحتياجُ إليه إنّما يكون لتحصيلِ بدلِ ما يتحلّل من الموادّ المحمودة؛ فربّما انقطع الغذاءُ عن صاحبِ الموادّ الرديئة مدّةً مديدةً لو انقطع عن مثلِه في غيرِ حالتِه أغنيٰها عن القوتِ تلك المدّةَ أو عُشرَ تلك المدّة هلك و هو محفوظُ الحياة.

---

١. E: بهضم. ٢. A: على.

قال:

تنبيهٌ

[في السبب النفسانيّ للإمساك عن القوت مدّةً غير معتادة]

أ ليس قد بان لك أنّ الهيئاتِ السابقةَ إلى النفس قد تهبط منها هـيئاتٌ إلىٰ قُوىٰ بدنيّةٍ، كما تصعد من الهيئاتِ السابقةِ إلى القُوى البدنيّةِ هيئاتٌ تنال ذات النفس؟ و كيف لا و أنت تعلم ما يعتري مستشعِرَ الخوف من سقوطِ الشهوة و فسادِ الهضم و العجزِ عن أفعال طبيعيّة كانت مؤاتيةً؟!

أقول:

هذا هو السببُ النفسانيُّ؛ و قد سبق في النمط الثالث أنّ كلَّ واحدٍ من النفسِ و البدنِ قد ينفعل عن هيئاتٍ تعرض لصاحبِه أوّلاً فقد تهبط هيئاتٌ نفسانيّةٌ إلىٰ قُوىٰ بدنيّةٍ علىٰ وجهٍ جزئيٍّ، كما تصعد من القُوى البدنيّةِ هيئاتٌ إلى النفس علىٰ وجهٍ كلّيٍّ؛ و كيف لا يهبط و أنت عالِمٌ بأنّ الواحدَ منّا إذا استشعر بالخوف يعرض له سقوطُ الشهوة من الطعام و فسادُ الهضم و العجزُ عن الأفعال الطبيعيّة التي كانت مطاوعةً له حتّىٰ يكادَ أن لا يـقدرَ عـلى المشيِ و لا يتمكّن من الحركةِ.

فعُلم من هذين التنبيهَين أنّ في الطبيعةِ أسباباً للإمساكِ عن القوتِ مدّةً غيرَ معتادةٍ.

قال:

إشارةٌ

[إلى استغناء العارف المبتهج بجناب الحقّ عن الغذاء مدّةً]

إذا راضت النفسُ المطمئّنةُ قُوى البدن انجذبتْ خَلف النفس في مهمّاتِها التي تنزعج إليها ـ احتيج إليها أو لم يحتج ـ فإذا اشـتدّ الجـذبُ[1] اشـتدّ الانجذابُ؛ فاشتدّ[2] الاشتغالُ عن الجهة المولّىٰ عنها؛ فـوقفت الأفـعالُ الطبيعيّةُ المنسوبةُ إلىٰ قوّةِ النفسِ النباتيّةِ؛ فلم يقع من التحلّلِ إلّا دون ما

---

١. E: ـ اشتدّ الجذب. ٢. E: و اشتدّ.

يقع في حالةِ المرض.

أقول:

هذا إشارةٌ إلىٰ بيانِ السببِ المختصِّ بالعارف؛ و هو أنّ النفسَ المطمئنّةَ لمّا راضت القُوى البدنيّةَ و طوعتْها بحيث انجذبتْ إليها في مهمّاتِها التي يتوجّه إليها ـ سواءٌ أُحتيج إلىٰ تلك القُوىٰ في تلك المهمّات أو لا ـ؛ فإن اشتدّ جذبُ النفس إيّاها إلىٰ عالَمِها اشتدّ انجذابُ تلك القُوىٰ؛ فاشتدّ كفُّ تلك القُوىٰ عن الجهةِ و الأفعالِ التي ولّتْ إليها من الجذبِ و الهضمِ و التغذيةِ المنسوبةِ إلى النفس النباتيّة؛ فلم يقع من التحلّل إلّا دون ما يقع في حالِ المرض؛ فلهذا استغنى العارفُ المبتهجُ بجنابِ الحقّ عن الغذاءِ مدّةً.

و من هنا قال عليه السلام: «لستُ كأحدِكم. أنا أبيتُ عند ربّي يُطعِمني و يَسقيني.»[1]

و أمّا إنّ هذا التحلّلَ و الاحتياجَ إلى الغذاء أقلّ ممّا في المرض؛ فسيتلىٰ عليك الآن مفصّلاً.

قال:

و كيف لا و المرضُ الحارُّ لايعرى عن التحليل للحرارة و إن لم يكنْ لتصرّف الطبيعة؟! و مع ذلك ففي أصنافِ المرض مضادٌّ مسقِطٌ للقوّةِ لا وجودَ له في حالِ الانجذاب المذكور؛ فللعارفِ ما للمريضِ من اشتغالِ الطبيعة عن الموادّ[2] و زيادةِ أمرين: فقدانِ تحليلٍ ـ مثل سوء المزاج الحارّ ـ و فقدانِ المرضِ المضادِّ للقوّةِ؛ و له مُعينٌ[3] ثالثٌ و هو السكونُ البدنيُّ من حركاتِ البدنِ؛ و ذلك نعم المعين؛ فالعارف أولىٰ بانحفاظِ قوّتِه؛ فليس ما يحكى لك من ذلك بمضادٍّ[4] لمذهبِ الطبيعة.

أقول:

هذا بيانُ كونِ التحلّلِ و الاحتياجِ إلى الغذاءِ هٰهنا أقلّ ممّا في المرض؛ و ذلك من ثلاثةِ

---

١. راجع: *عوالي اللئالي*، ج ٢٢، ص ٢٣٣؛ *مناقب ابن شهرآشوب*، ص ٢١٤؛ *بحار الأنوار*، ج ٦، ص ٢٠٨ و.... قال النبيّ هذه العبارات فى ما وقع له عند المعراج؛ و فى هذا أنشد المولانا: «چون ابيت عند ربّى فاش شد /يطعم و يسقى كنايت زاش شد.

٢. E: المادّة.

٣. في بعض نسخ الاشارات: معنى.

٤. E: مضادّاً.

أوجهٍ:

الأوّل: يتعلّق بالموادّ؛

و الثاني: بالقُوىٰ؛

و الثالث: بالمجموع.

أمّا الأوّل: فلأنّ المرضَ الحارَّ لايتجرّد عن تحلّلٍ مّا بسببِ الحرارةِ الغريبةِ الواردةِ على الموادِّ المسمّاةِ بـ«سوء المزاج» و إن لم يكن ذلك التحلّلُ لتصرّف الطبيعة.

أمّا الثاني: فلأنّ المرضَ موجِدُ ما يضادّ القُوى البدنيّةَ و يضعّفها من الأخلاطِ الرديئةِ و الكيفيّاتِ الفاسدةِ؛ فيحتاج إلىٰ زيادةِ الموادّ المحمودة لتقويةِ تلك القُوى التي لا يبقى منحفظاً إلّا عند تعادلِ الأركان؛ و ذلك المضادُّ غيرُ موجودٍ حالَ الانجذابِ إلى الحقّ؛ فإذن للعارفِ ما للمريضِ من انحفاظِ الموادِّ بسببِ اشتغالِ الطبيعةِ عنها؛ و زيادةِ أمرين؛ و هما ما ذُكر في المريض من موجبَي الاحتياج إلى الغذاء.

و أمّا الثالث: فهو السكونُ البدنيُّ اللازمُ /96A/ حالةَ الانجذاب بسببِ تركِ القُوى البدنيّةِ أفاعيلَها في تلك الحالةِ؛ و السكونُ البدنيُّ معينٌ قويٌّ في حفظِ الموادّ عن التحلّلِ؛ إذ الحركاتُ البدنيّةُ أقوى التحلّلاتِ؛ فالعارفُ أولىٰ بانحفاظِ قوّتِه من المريضِ؛ فليس ما يحكى لك من إمساكِ القوتِ مدّةً معتادةً بمضادٍّ لمذهبِ الطبيعة.

<الفصل الثاني>
<في أنّ العارف قد يتمكّن من الأفعال الشاقّة>

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ أنّ في طاقة العارف فعلاً أو تحريكاً أو حركةً يخرج عن وُسع مثلِه]

إذا بلغك أنّ عارفاً أطاق بقوّتِه فعلاً أو تحريكاً أو حركةً يخرج عن وُسعِ

مثلِه، فلاتتلقّه بكلِّ ذلك الاستنكار؛ فلقد تجد إلىٰ سببِه سبيلاً في اعتبار[1] مذاهب الطبيعة.

أقول:

إذا بلغك أنّ عارفاً أطاق بقوّتِه فعلاً كحمِلِ ثقلٍ عظيمٍ أو قلعةٍ أو تحريكِ جسمٍ ثقيلٍ أو حركةٍ سريعةٍ بحيث لا يطيقه غيرُه؛ فلاتتلقّ الخبرَ بهذه الأشياء بالإنكار؛ فإنّك تـجد له سبباً من مذاهب الطبيعة كما سيجيء في التنبيه.

قال:

تنبيهٌ

[في سببِ تمكّنِ البعض من فعلِ الأفعال الشاقّة]

قد يكون للإنسان ـ و هو على اعتدالٍ من أحوالِه ـ حدٌّ من المُنّة محصور المنتهى في ما يتصرّف فيه و يحرّكه. ثمّ تعرض لنفسه هيئةٌ مّا؛ فـتنحطّ قوّتُها عن ذلك المنتهى حتّىٰ يعجزَ عن عُشرِ ما كان مسترسلاً فيه، كـما يعرض له عند خوفٍ أو حزنٍ؛ أو تعرض لنفسه هيئةٌ مّا؛ فيتضاعف منتهىٰ مُنّتِه حتّىٰ يستقلَّ به بكُنهِ قوّتِه، كما يعرض له في الغضبِ أو المنافسةِ، و كما يعرض له عند الانتشاءِ المعتدلِ، و كما يعرض له عند الفرح المطرِب.

أقول:

بيّن الشيخُ في هذا التنبيهِ سببَ التمكّن من الأفعالِ الشاقّةِ مطلقاً ثمّ في العارف خاصّةً: أمّا الأوّل: فاعلمْ أنّ مبدأ القوّةِ البدنيّةِ هـو الروحُ الحـيوانـيُّ؛ فـالعوارضُ المـوجِبةُ لانقباضِ الروح و حركتِه إلى الداخل، كالخوفِ و الحـزنِ تـقتضي انـحطاطَ القـوّةِ [و] المقتضية لانبساطِه و حركتِه إلى الخارج يوجب ارتفاعَها كالغضبِ و المزاحمةِ عند سلبِ ما يرغب فيه، لاشتغالِ الروح حميّة؛ و السُكر المعتدل؛ إذ المفرط يسكن حرارةَ الروح و يضرّ بالأرواح الدِّماغيّة؛ فلذلك يتردّد و يزيل العقلَ؛ و الفرح المطرِب؛ إذ فـيه يـنبسط

---

١. E: اعتبارك.

الروحُ انبساطاً معتدلاً لا المفرط؛ لأنّه يوجب انتشارَ الروحِ.

و إذا عرفتَ ذلك فاعلمْ أنّ للإنسان إذا كان على اعتدالٍ من أحوالِه الموجِبةِ لزيادةِ التمكّنِ و نقصانِه حدّاً معيّناً من القوّة. ثمّ قد تعرض لنفسِه هيئةٌ في ما ذكر؛ فتنحطّ قوّتُه عن ذلك المنتهي حتّىٰ يعجزَ عن عُشرِ ما كان قادراً عليه؛ و قد تعرضها حالةٌ كما ذكر؛ فيتضاعف منتهىٰ قوّتِه حتّىٰ يستقلَّ بذلك التضاعفِ كُنه ما يمكنه المُنّة القوّة.

و «الاسترسال» الانبساط؛

و «كُنه الشيء» غايته؛

و «المنافسة» طلبُ الغلبة عند سلبِ المرغوب فيه؛

و «الانتشاء» السُكر.

قال:

فلا عجبَ لو عَنَّتْ للعارف هَزّةٌ، كما يعنّ عند الفرح؛ فأولت القُوى التي تعرض[1] له سَلاطةٌ أو غشيتْه عزّةٌ[2] كما يغشى عند المنافسة؛ فاشتغلتْ[3] قواه حميّةً؛ و كان ذلك أعظم و أجسم ممّا يكون عند طربٍ أو غضبٍ؛[4] و كيف لا و ذلك بصريح الحقّ و مبدأ القُوى و أصل الرحمة؟!

أقول:

إذا عرفتَ أسبابَ زيادةِ القوّةِ في الطبيعةِ فتعرف أنّ في العارفِ تكون تلك الأسبابُ أقوىٰ و أشدّ؛ إذ فرحةُ بهجةِ الحقّ أقوىٰ من فرحِ غيره؛ و طلبُ غلبتِه علىٰ مخالف الحقّ أشدّ من طلبِ غيرِه؛ و له مع ذلك مددٌ من الحقِّ فائضِ الخيرات مبدءِ القُوى و أصلِ الرحمة؛ فجاز أن يقوىَ في حالةٍ من أحوالِه الإلهية علىٰ فعلٍ لايتمكّن عليه كثيرٌ من الناسِ، كما قال شيخُ العارفين [و أميرالمؤمنين عليٌّ] كرّم اللّه وجَهه: «و اللّهِ ما قلعتُ بابَ خيبر بقوّةٍ جسمانيّةٍ ولكن قلعتُها بقوّةٍ ربّانيّةٍ.»[5]

---

١. E: ـ تعرض. ٢. E: غشية عزّة. ٣. في بعض نسخ الاشارات: اشتعلت.

٤. E: غضب أو طرب.

٥. راجع: *الأمالي* (الصدوق)، ص ٥١٤؛ *بشارة المصطفى*، ص ١٩١؛ *روضة الواعظين*، ج ١، ص ١٢٧؛

«عنّ» اعترض؛

و «الهَزّة» النشاط؛

و «أولت» أعطت من الإيلاء و هو الإعطاء؛

و «العزّة» طلب الغلبة.

<الفصل الثالث >

<في سبب الإخبار عن الغيب >

قال:

إشارة[١]

[إلىٰ جواز إخبار العارف عن الغيب]

و إذا بلغك أنّ عارفاً حدّث عن غيبٍ؛ فأصاب متقدّماً ببُشرى أو نذيرٍ؛ فصدِّقْ و لا يتعسّرنّ عليك الإيمانُ به؛ فإنّ لذلك في مذاهب الطبيعة أسباباً معلومةً.

أقول:

إذا سمعتَ أنّ عارفاً أصاب في الإخبار عن الغيب متقدّماً علىٰ وقوعِه إمّا ببُشرى[٢] أو نذيرٍ[٣]؛ فلا تستبعدْ ذلك؛ فإنّ لذلك في مذاهب الطبيعة أسباباً.

و هذه خاصيّةٌ ثالثةٌ للعارف أشرف من المذكورَين؛ و سيوضحها الشيخُ في ستّة عشر مسئلة:

بحارالأنوار، ج ٢١، ص ٢٦ و ....

١. E: تنبيه.

٢. أي إخباره بوقوع خيرٍ.

٣. أي إخباره بوقوع شرٍّ.

[المسئلة] <الأولىٰ>
<في الإشارة إلى البرهان>

قال:

إشارةٌ
[إلىٰ جواز الاطّلاع على الغيب بالتجربةِ و القياسِ]

التجربةُ و القياسُ متطابقان علىٰ أنّ للنفسِ الإنسانيّةِ أن تنالَ من الغيب نيلاً مّا في حال المَنام؛ فلا مانعَ من أن يقعَ مثلُ ذلك النيلِ في حالِ اليقظة إلّا ما كان علىٰ زوالِه سبيلٌ و لا ارتفاعِه إمكانٌ.[1]

أمّا التجربة: فالتسامع و التعارف يشهدان به؛ و ليس أحدٌ من الناس إلّا و قد جرّب ذلك في نفسِه تجارب ألهمتْه التصديقَ[2] إلّا أن يكونَ أحدُهم فاسدَ المزاج نائم قويّ التخيّل و الذكر[3].

و أمّا القياس: فاستبصِرْ فيه من تنبيهاتٍ.

أقول:

هذا قياسٌ في الشكل الأوّل.

و تقريرُه أن يُقالَ:

[الصغرىٰ:] الإنسانُ قد يطّلع على الغيب في النوم؛

و [الكبرىٰ:] كلُّ مَن كان كذلك فقد يطّلع في اليقظة؛ إذ لا مانعَ من ذلك إلّا و يمكن زوالُه كما سيجيء ذكرُه؛

ينتج: «أنّ الإنسانَ قد يطّلع على الغيب في اليقظة.»

أمّا الصغرىٰ: فيدلّ عليه التجربةُ و القياسُ؛

أمّا التجربة: فالتسامع و التعارف، أي التجربةُ يتحقّق بأمرَين:

[١.] التسامع: و هو أن يسمعَ أنّ الغيرَ قد اطّلع على الغيب حالةَ النوم إمّا عيناً أو تأويلاً؛

---

١. هامش A: كالاشتغال بالمحسوسات. شرح حكمة *الإشراق*. ٢. E: + اللّهمّ.

٣. في بعض نسخ *الاشارات*: التذكّر.

[٢.] و التعارف: و هو حصولُ ذلك للناظرِ بنفسِه.

و كِلاهما ثابتان.

أمّا الأوّل: فظاهرٌ؛

و أمّا الثاني: فلأنّه ليس أحدٌ من الناس إلّا و قد جرّب[1] في نفسِه تجارب ألهمتْه التصديقَ بذلك إلّا أن يكونَ الشخصُ فاسدَ المزاج ضعيفَ القُوى المتخيّلةِ و المذكّرةِ؛ إذ النفسُ لمّا اشتغلتْ بإصلاحِ المزاج الفاسد فلايتمكّن من التوجّهِ إلى العالَمِ العقليِّ؛ فيتسلّط سلطانُ الوهم؛ فيحاكي ممّا لا حقيقةَ له؛ و إذا كانت المتخيّلةُ و المذكّرةُ ضعيفةً قاصرةً يختلّ أحوالُ النوم؛ إذ المحاكِي /96B/ للصورِ العقليّةِ إنّما يكون المتخيّلةَ و الحافظةَ المذكّرةَ.

و أمّا القياس: فسيتّضح عليك في التنبيهات.

<المسئلة الثانية>

<في أنّ الجزئيّات الصادرة منقوشةٌ في العالَم العِلويّ>

قال:

تنبيهٌ

[في المقدّمة الأولىٰ للقياس الدالّ على جواز الاطّلاع على الغيب]

قد علمتَ ـ في ما سلف ـ أنّ الجزئيّاتِ منقوشةٌ في العالَمِ العقليِّ يقيناً علىٰ وجهٍ كلّيّ. ثمّ قد نبّهت[2] لأنّ الأجرام السماويّة لها نفوسٌ ذواتُ إدراكاتٍ جزئيّةٍ و إراداتٍ جزئيّةٍ تصدر عن رأيٍ جزئيّ؛ و لا مانعَ لها عن تصوّرِ اللوازمِ الجزئيّةِ لحركاتِها الجزئيّة من الكائناتِ عنها في العالَمِ العنصريِّ.

أقول:

هذا التنبيهُ ينبئ عن حقّيةِ مقدَّمِ القياس الموعود.

---

١. A: + ذلك.

٢. E: قد تنبّهت.

و القياس هو أن يُقالَ: إذا انتقشتْ صورُ الغيب قبل وقوعِها في العقولِ و النفوسِ فقد ينتقش بعضُها في أنفسِنا حالةَ النوم.

و المقدّمُ كما تبيّن في هذا التنبيهِ و كذا الملازمةُ كما سيجيء.

أمّا المقدّم: فثابتٌ؛ إذ قد عُلم ممّا سلف أنّ الجزئيّاتِ مرتسمةٌ في المفارقاتِ علىٰ وجهٍ كلّيٍ؛ فعُلم أيضاً أنّ الأجرامَ السماويّةَ لها نفوسٌ منطبعةٌ في موادِّها ذوات إدراكاتٍ جزئيّةٍ و إراداتٍ معيّنةٍ تصدر عن رأيٍ جزئيٍّ و أنّ الحركات الجزئيّة السماويّة المستلزِمة للجزئيّاتِ الحادثةِ في هذا العالَم تصدر عن تلك الإدراكاتِ؛ و عُرف أنّ العلمَ بالعلّةِ أو الملزومِ لا ينفكّ عن العلمِ بالمعلولِ أو اللازمِ؛ فتكون الجزئيّاتُ الواقعةُ في العالَم العنصريّ قبل وقوعِها معلومةً لتلك النفوسِ علىٰ وجهٍ جزئيٍّ؛ و العقول علىٰ وجهٍ كلّيٍّ؛ و هذا هو مذهبُ المشّائين.

قال:

ثمّ إن كان ما يلوّحه ضربٌ من النظر مستوراً إلّا على الراسخين في الحكمةِ المتعاليةِ أنّ لها بعد العقولِ المفارقةِ ـ التي هي لها كالمبادئ ـ نفوساً ناطقةً غيرَ منطبعة في موادِّها، بل لها معها علاقةٌ مّا كما لنفوسِنا مع أبدانِنا؛ و أنّها تنال بتلك العلاقةِ كمالاً مّا حقّاً صار للأجسامِ السماويّةِ زيادة معنى في ذلك لتظاهرِ رأيٍ جزئيٍّ و آخر كلّيٍّ؛ فيجتمع لك ممّا نبّهنا عليه أنّ للجزئيّاتِ في العالَمِ العقليِّ نقشاً علىٰ هيئةٍ كلّيّةٍ؛ و في العالَمِ النفسانيِّ نقشاً علىٰ هيئةٍ جزئيّةٍ شاعرة بالوقت و[1] النقشان معاً.

أقول:

ما مرّ هو مذهبُ المشّائين المقتصرِين على الحكمةِ البحثيّةِ الصِّرفةِ؛ و أمّا عند الراسخين في الحكمة الكشفيّة فلها مع تلك النفوسِ نفوسٌ ناطقةٌ غيرُ حالّةٍ في أجرامِها مدرِكةٌ للجزئيّاتِ بالواسطة و للكلّيّاتِ بذواتِها كنفوسِنا الناطقة؛ فقال الشيخ: إن كان هذا

---

١. E: أو.

حقّاً فللأجسامِ السماويّةِ زيادةُ معني في ما سبق ذكرُه من انتقاشِ الجزئيّاتِ الواقعةِ في عالَمِنا في العالَمِ العِلويّ و هو حصولُ النتائجِ و اللوازمِ من البراهين؛ لأنّه حينئذٍ يكون مدرِكُ الجزئيّاتِ و الكلّيّاتِ شيئاً واحداً؛ فيعاون كلٌّ من الرأيَين لآخر في ذلك الحصولِ بخلاف ما ذهب إليه المشّاؤون من تعدّدِ المدرِك.

و يجتمع ممّا ذكرنا أنّ للجزئيّاتِ في العالَمِ العقليّ نقشاً علىٰ هيئةٍ كلّيّةٍ و في العالَمِ النفسانيِّ الذي هو عالَمُ النفس المادّيّة نقشاً علىٰ هيئةٍ جزئيّةٍ و هي شاعرةٌ بوقتِ الحدوث معيّناً؛ و هذا إشارةٌ إلىٰ مذهب المشّائين.

قوله: «أو النقشان معاً» ـ أي الكلّيّ و الجزئيّ ـ إلىٰ مذهب الثاني.

و تقديرُ كلامه: ثمّ إن كان ما يشير إليه و يظهره ضربٌ مستورٌ إلّا على الراسخين أنّ لها نفوساً حقّاً صار للأجسام السماويّة زيادة معني.

و ورد في بعض النسخ «مستوراً» ـ بالنصب ـ حالاً من الهاء التي هي ضميرُ المفعول في قوله «ما يلوحه»؛ و هو أحسن؛ إذ المستور هو الحكمُ بوجودِ تلك النفوس لا النظرُ المؤدّي إلىٰ ذلك.

قوله «أو النقشان» تقديرُه: «أو يكون النقشان معاً» عطفاً للجملة على الجملة أو يكون عطفاً علىٰ محلّ اسمِ أنّ المفتوحة إذا فُسّر قوله «نبهّنا» بـ«أعلمنا» كما في قوله تعالىٰ: «إِنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَ رَسُولُهُ»[1] و لو قُرِئَ «و النقشان» تكون الواوُ للحال.

<المسئلة الثالثة >

<في إمكان انتقاش نفوسِنا بنقش العالَم العقليّ >

قال:

إشارةٌ

[إلى المقدّمة الثانية للقياس الدالّ على جواز الاطّلاع على الغيب]

١. سورة التوبة (٩)، آية ٣.

و لنفسِك أن تنتقشَ بنقشِ ذلك العالَمِ بحسب الاستعدادِ و زوالِ الحائل؛ و قد علمتَ ذلك؛ فلاتستنكرنّ أن يكونَ بعضُ[1] الغيب ينتقش فيها من عالَمِه؛ و لأزيدنّك استبصاراً.

أقول:

هذا إشارةٌ إلىٰ ملازمةِ القياس الموعود بطريقِ الإجمال و هي قولُنا: إذا ارتسمت الصورةُ الغيبيّةُ فيها فقد ترتسم في نفوسِنا حالةُ النوم.

و تقريرُه: إنّك قد عرفتَ في النمط الثالث أنّ لنفسِك أن يتّصلَ بالعالَمِ العِلويِّ و ينتقش بنقشِ ذلك العالَمِ بحسب الاستعدادِ و زوالِ الموانع؛ و إذا كان كذلك فينتقش بعضُ الغيب فيها من عالَمِ الغيب؛ فقابليّةُ النفس إنّما يتمّ بأمرَين:

[١.] وجوديّ: و هو الاستعداد؛

[٢.] و عدميّ: و هو زوالُ الموانع.

و تفصيلُ القول فيهما يستدعي مقدّماتٍ سيأتي بعد ذلك مفصّلاً.

‹المسئلة الرابعة›

‹في أنّ النفس قد تشتغل ببعض القُوىٰ عن البعض›

قال:

تنبيهٌ

[في شرائط انتقاش النفس بما هو مرتسم في المبادئ العالية]

القُوى النفسانيّةُ متجاذبةٌ متنازعةٌ؛ فإذا هاج الغضبُ شغل النفسُ عن الشهوةِ و بالعكس؛ و إذا تجرّد الحسُّ الباطنُ لعملِه[2] شغل عن الحسّ الظاهر؛ فيكاد لايسمع و لايرى و بالعكس؛ فإذا انجذب الحسُّ الباطنُ إلى الحسّ الظاهر أضلّ[3] العقلُ آلته؛ فانبتّت[4] دون حركتِه الفكريّةِ التي تفتقر

---

١. A: تفطن. ٢. E: لقلّة. ٣. E: أمال.

٤. E: فانبتّ.

فيها كثيراً إلىٰ آلتِه؛ و عرض أيضاً شيءٌ آخر و هو أنّ النفسَ أيضاً تنجذب إلىٰ جهةِ الحركة القويّة؛ فتتخلّى عن أفعالِها التي لها بـالاستبداد؛ و إذا استمكنت النفسُ من ضبطِ الحسّ الباطن تحت تصرّفِها خارت الحواسُّ الظاهرةُ أيضاً و لم يتأدّ عنها إلى النفس ما يُعتدّ به.

أقول:

هذه مقدّمةٌ من المقدّماتِ الموعودةِ لتفصيلِ الموانعِ و الاستعدادِ؛ و هـي أنّ القُـوى النفسانيّةَ و الحسّيّةَ متجاذبةٌ متنازعةٌ؛ أي كلٌّ منها /97A/ يشغل النفسَ عن غـيرِه؛ فـإنّ الغضبَ إذا انبعث شغلَ النفسَ عن الشهوة و بالعكس؛ و إذا تجرّد الحسُّ الباطنُ لأجـل عملِه شغل النفسُ عن الحسّ الظاهر؛ فيكاد أن لا يسمعَ و لا يرى و بالعكس؛ فحينئذٍ إذا انجذب الحسُّ الباطنُ إلى الحسّ الظاهر أضلّ العقل آلتَه؛ إذ القوّةُ المفكّرةُ[1] هي آلةُ العقل في حركاتِه العقليّةِ؛ فإذا انجذبت المفكّرةُ إلى الحسّ الظاهر أضـلّ العـقلُ أداةَ حـركتِه؛ فينقطع عن حركتِه الفكريّةِ.

و في بعض النسخ «أمال العقل إليه» أي أمال ذلك الانجذاب العقل إليه؛ و عرض أيضاً مع انقطاعِ العقل عن حركتِه الفكريّة شيءٌ آخر و هو أنّ النفسَ ينجذب إلى جهةِ الحركةِ القويّةِ عند هيجانِ قوّةٍ من القُوىٰ إمّا للمقاومةِ أو المعاونةِ؛ فيخلو عن أفعالِها الخاصّةِ بها من التعقّلاتِ و الإدراكاتِ العقليّةِ؛ و عكس ذلك إذا صارت النفسُ ذاتَ مكانةٍ بأن يضبطَ الحسّ الباطن في تحت تصرّفاتِها و استخدامها إيّاها ضعفت الحواسُّ الظاهرةُ و لم يتأدّ إلى النفسِ منها شيءٌ يُعتدّ به، كما إذا كان الإنسانُ مستغرقاً في فكرٍ أو تخيّلٍ قويٍّ؛ فربّما لا يحسّ بالبصرِ و السمعِ مع سلامةِ الحواسّ.

«الانبثاث» الانقطاع؛

و «خارت» أي ضعفت؛ و في بعض النسخ «و حارت» أي تحيّرت.

---

١. A: + و.

<المسئلة الخامسة >

<في أسباب المشاهدة >

قال:

تنبيهٌ

[في أسباب الارتسام في الحسّ المشترك]

الحسُّ المشتركُ[١] هو لوحُ النقش الذي إذا تمكّن منه صار النقشُ في حكمِ المشاهَد[٢]؛ و ربّما زال الناقشُ[٣] الحسّيُّ[٤] و بقيتْ صورتُه هنيهةً[٥] في الحسّ المشترك؛ فبقي في حكمِ المشاهَد دون المتوهَّم؛ و لْيحضر ذكرك ما قيل لك في أمر القطر النازل خطّاً مستقيماً و انتقاش النقطة الجوّالة محيطة دائرة؛ فإذا تمثّلت الصورةُ في لوحِ الحسّ المشترك صارتْ مشاهدةً سواء كان في ابتداءِ حالِ ارتسامِها فيه من المحسوس الخارج أو بقائها مع بقاء المحسوس أو ثباتها بعد زوال المحسوس أو وقوعها فيه لا من قبل المحسوس إن أمكن.[٦]

أقول:

الحسُّ المشتركُ هو عبارةٌ عن لوحِ النقش الذي إذا تمكّن ذلك اللوحُ منه صار النقشُ في حكمِ المشاهَد مادام مرتسماً فيه؛ و لذلك الارتسامِ سببٌ لامحالةَ إمّا من خارجٍ أو من داخلٍ.

و الأوّل علىٰ ثلاثةِ أقسامٍ:

أحدها: أنّه يحدث مع حدوثِ السبب كحصولِ صورةِ القطرة النازلة عند مشاهدتِها في مكانِها الأوّل؛

و الثاني: أنّ مع بقاءِ السبب كيفاً صورتها المنتقلة إلى مكانِها الثاني؛

---

١. A: + و. ٢. E: المشاهدة. ٣. E: النقش.

٤. E: + عند الحسّ؛ و في بعض نسخ الاشارات: + عن الحسّ. ٥. E: هيئته.

٦. A: ـ إن أمكن.

و الثالث: أن يبقىَ مع زوالِ السبب كيفيّاتها مشاهَدة في مكانِها الأوّل عند مشاهدتِها في مكانِها[1] الثاني.

و لهذه الثلاثةِ تُرىٰ القطرُ النازلُ كالخطّ؛ فإنّ صورةَ القطرة إذا بقيتْ مشاهدةً في مكانِه الأوّل عند مشاهدتِها في الثاني؛ فإذا شوهدتْ في تلك الحالة قطرةٌ أُخرىٰ في المكـان الأوّل شوهد خطٌّ مستقيمٌ؛ و كذلك في الشعلةِ الدوّارةِ؛ هذا إذا كان السببُ من الخارج.

أمّا الذي من الداخل فقد يُشار إليه في الإشارة الآتية؛ و لذلك لم يجزم الشيخُ في هذا الفصلِ بوجودِه و قال: «إن أمكن».

قوله: «ما قيل» فاعل «ولْيحضر ذكرك» مفعول بالظرفية كما يُقال: «حضرت المجلس».

<المسئلة السادسة>

<في أنّ المشاهدة قد تكون من سبب داخل>

قال:

إشارةٌ

[إلى الارتسام الخياليّ عن السبب الداخل]

[كما يشاهد في قوم من المبرسمين]

قد يشاهد قومٌ من المرضىٰ و الممرورين صوراً محسوسةً ظاهرةً حاضرةً و لا نسبةَ لها إلىٰ محسوسٍ خارجٍ؛ فيكون انتقاشُها إذن من سببٍ باطنٍ أو سببٍ مؤثّرٍ في سببٍ باطنٍ؛ و الحسّ المشترك قد ينتقش أيضاً من الصورِ الجائلةِ في معدنِ التخيّلِ و التوهّمِ، كما كانتْ هي أيضاً تنتقش في معدنِ التخيّلِ و التوهّمِ[2] من لوحِ الحسّ المشترك و قريباً ممّا يجري بين المرايا[3] المتقابلة.

أقول:

قد يشاهِد قومٌ من المبرسمين ـ من المرضىٰ و الممرورين؛ و هم الذين غلبتْ علىٰ

---

١. A: مكان.

٢. A: ـ كما كانت هي أيضاً تنتقش في معدن التخيّل و التوهّم.

٣. في بعض نسخ الاشارات: المرائي.

مزاجِهم الأصليّ مُرّةُ السوداء ممّن يُعدّ في الأصحّاء ـ صوراً محسوسةً حاضرةً؛ و ربّما يخافون منها و يصيحون و هي ليستْ بمنفيةٍ؛ إذ النفيُ المحضُ لا يشاهَد؛ و ليستْ من الموجوداتِ الخارجيّةِ وإلّا لرآها سليمُ الحسّ و لوجبَ أنّهم إذا أغمضوا أعينَهم لا يشاهدونها؛ و قد بيّنّا أنّ المشاهدةَ هي حصولُ صورةِ المشاهَد في الحسّ المشترك و أنّ له سبباً؛ و إذ ليس ذلك هٰهنا من سببٍ خارجيٍّ فهو من داخليٍّ و هو القوّةُ المتخيّلةُ و هي قوّةٌ متصرّفةٌ في خزانةِ الخيال تركيباً و تفصيلاً أو من سببٍ مؤثّرٍ في المتخيّلةِ، كالنفسِ الناطقةِ التي تتأدّي الصور منها بواسطةِ المتخيّلةِ القابلةِ لتأثيرِها إلى الحسّ المشترك؛ و السببُ الباطنُ ـ ابتداءاً أو وسطاً ـ ليس إلّا التخيّل أو التوهّم من القُوى الباطنةِ؛ فالحسُّ المشتركُ قد ينتقش من الصورِ الحاصلةِ في معدنِ التخيّلِ و التوهّمِ، كما أنّ تلك الصورَ تنتقش فيهما من الحسّ المشترك؛ و هذا يشبه تعاكسَ الصور في المرايا المتقابلة.

<المسئلة السابعة >

<في المانع عن عمل المتخيلة في الحسّ المشترك >

قال:

تنبيهٌ

[في ما يمنع النفسَ عن الانتقاش]

ثمّ إنّ الصارفَ عن هذا الانتقاشِ شاغلان:

[١.] حسّيٌّ خارجٌ يشغل لوحَ الحسّ المشترك بما يرسمه فيه عن غيرِه كأنّه يبزّه عن الخيال بزّاً و يغصبه منه غصباً؛

[٢.] و عقليٌّ باطنٌ أو وهميٌّ باطنٌ يضبط التخيّلَ عن الاعتمال متصرّفاً فيه بما يعنيه؛ فيشتغل[1] بإذعانٍ[2] له عن التسلّط على الحسّ المشترك؛ فلايتمكّن من النقشِ فيه؛ لأنّ حركتَه ضعيفةٌ؛ لأنّها تابعةٌ لا متبوعة.

فإذا سكن أحدُ الشاغلين[3] بقي شاغلٌ واحدٌ؛ فربّما عجز عن الضبط؛

---

١. في بعض نسخ الاشارات: فيشغل.

٢. E: بالاذعان.

٣. A: المتشاغلين.

فيتسلّط [١] التخيّلُ على الحسّ المشترك؛ فلوّح فيه الصور محسوسة مشاهدة.

أقول:

هذا التنبيهُ مع كونه مقدّمةً لِما يأ تي يجوز أن يكونَ جواباً لسؤالٍ مقدَّرٍ و هو أن يُقالَ: لو انعكست الصورُ من معدنِ التخيّلِ و التوهّمِ إلى الحسّ المشترك أوجب في كلٍّ وقتٍ و في كلِّ حالٍ.

و تقريرُه أن نقولَ: لولا الصارف المانع من هذا الانتقاشِ لوجبَ أن يدومَ بدوامِ الراسمِ و المرتسمِ ولكن له صارفان:

[١.] ما يمنع القابلَ عن القبول؛ و هو المانعُ الحسّيُّ الخارجُ؛

[٢.] و ما يمنع الفاعلَ /97B/ عن الفعل؛ و هو الداخلُ.

أمّا الأوّل: فلأنّ الإحساسَ بالخارجيّات ينتقل الحسّ المشترك بسببِ ما يرسّمه فيه عن غيرِه من الصور التي تهبط عن المتخيّلة؛ فيسلب إحساس الحسّ المشترك عن الخيال سلباً؛ لِما عرفتَ في المقدّمة الأولىٰ [من] أنّ القُوىٰ متنازعةٌ متمانعةٌ؛ و أمّا الذي خلى فهو العقلُ في الإنسان و الوهمُ في ساير الحيوانات؛ فإنّ كلَّ واحدٍ منهما يحفظ التخيّلَ عن العمل في الحسّ المشترك منصرفاً مستخدماً له بما يهمّه من الأُمور المعقولة و الموهومة؛ فيشغل التخيّلُ بالانقياد له عن التسلّطِ على الحسّ المشترك؛ فلايتمكّن من النقشِ فيه؛ لأنّ حركةَ التخيّل ضعيفةٌ؛ لأنّها تابعةٌ، كما مرّ في النمط الثالث [من] أنّ القُوى التي لها التركيبُ و التفصيلُ إذا استعملها العقلُ تُسمّىٰ «مفكّرةً» و إن استعملها الوهمُ تسمّىٰ «متخيّلةً»؛ و قد مرّ في المقدّمة الأولىٰ أنّ اشتغالَ النفسِ ببعضِ القُوىٰ يشغله عن البعض.

و بذلك اندفع اعتراضُ الإمام [من] أنّ الصغيرَ إن أمكن أن يقبلَ الصورةَ الكبيرةَ من غير تشويشٍ أمكن أن يقبلَ الحسّ المشترك الصغيرَ من الصور؛ و إن لم يمكن استحال أن يكونَ الجزء الصغير من الدِّماغ محلاًّ للأشباح العظيمة.[٢]

---

١. في بعض نسخ الاشارات: فتسلّط.

٢. راجع: شرحي الإشارات، ج ٢، ص ١٣٢.

و إذا عُلم ذلك فإذا حصل لأحد الشاغلين سكونٌ بسببٍ من الأسباب ـ كما سيجيء ـ بقي شاغلٌ واحدٌ؛ فربّما عجز عن الضبط؛ فيتسلّط التخيّلُ على الحسّ المشترك.

و «البزّ» السلب و في المَثَل «مَن عزّ بزّ» أي «مَن غلب سلب»؛

و «الاعتمال» العمل؛

و «الإذعان» الانقياد.

<المسئلة الثامنة>

<في بيان حالةٍ يزول الشاغلان معاً>

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ أنّ النوم يشغل ذات النفس عن الإدراك]

النوم شاغلٌ للحسّ الظاهر شغلاً ظاهراً؛ و قد يشغل ذات النفس في الأصل أيضاً[1] بما ينجذب معه إلىٰ جانبِ الطبيعةِ المستهضمةِ[2] للغذاءِ المتصرّفةِ فيه الطالبةِ للراحةِ عن الحركات الأُخر انجذاباً قد دُللتَ عليه؛ فإنّها إن استبدّتْ بأعمالِ نفسِها شغلت الطبيعة عن إعمالِها شغلاً مّا علىٰ ما نبّهت عليه؛ فيكون من الصواب الطبيعيّ أن يكونَ للنفس انجذابٌ مّا إلىٰ مظاهرة الطبيعة شاغل. علىٰ أنّ النومَ أشبه بالمرض منه بالصحّة؛ و إذا[3] كان كذلك كانت القُوّةُ[4] المتخيّلةُ الباطنةُ قويّةَ السلطان و وجدت الحسّ المشترك معطّلاً؛ فلوّحتْ فيه النقوشُ المتخيّلةُ مشاهدةً؛ فيُرىٰ في المَنام أحوالٌ في حكمِ المشاهدة.

أقول:

النومُ شاغلٌ للحسّ الظاهر شغلاً بيّناً عن الإدراكاتِ الحسّيّةِ و مع ذلك يشغل ذات

---

١. E: أيضاً في الأصل. ٢. E: المهتضمة. ٣. E: فإذا.

٤. E: القوى.

النفس في أصلِ الإدراكات عن التعقّلات بشيءٍ تنجذب النفسُ معه من القُوى الهاضمة و الغاذية إلىٰ جانب الطبيعة؛ و ذلك لأنّ الطبيعةَ تشغل حالةَ النوم في الأكثر بالتصرّفِ في الغذاء و هضمِه و تطلب الاستراحةَ عن الحركاتِ المقتضِيةِ للإعياء؛ فتنجذب النفسُ إليها لشيئَين:

أحدهما: أنّ النفسَ لو لم تنجذبْ إليها، بل تشتغل بعملِها لشايعتْها الطبيعةُ و قواها؛ فاشتغلتْ عن تدبير الغذاءِ اشتغالاً مّا؛ فأحيل من البدن؛ فاقتضت الحكمةُ الإلهيّةُ أن يكونَ للنفسِ حالةَ اشتغالِ الطبيعة بهضمِ الغذاء انجذابٌ مّا إلىٰ معاونةِ الطبيعة؛ فيكون ذلك الانجذابُ شاغلاً لها عن فعلِها.

و الثاني: أنّ النومَ بالمرضِ أشبه منه بالصحّةِ؛ لأنّه حالةٌ تعرض للحيوان بسببِ احتياجِه إلىٰ تدبيرِ البدن بإعدادِ الغذاءِ و إصلاحِ أُمورِ الأعضاءِ؛ و النفسُ تكون في المرضِ مشتغلةً طبعاً بمعاونةِ الطبيعةِ في تدبيرِ البدن؛ فكذا هٰهنا؛ و إذا زال الشاغلان في النومِ صارت المتخيّلةُ مسلّطةً و وجدت الحسّ المشترك معطّلاً؛ فأظهرتْ فيه النقوشَ المتخيّلةَ مشاهدةً.

<المسئلة التاسعة >

<في بيان حالة نزول شاغلٍ واحدٍ >

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ أنّ المرض يشغل ذات النفس عن الإدراك]

و إذا استولي على الأعضاءِ الرئيسيّةِ مرضٌ انجذبت النفسُ كلَّ الانجذاب إلىٰ جهةِ المرض و شغلها ذلك عن الضبطِ الذي لها؛ فضعف [١] أحدُ الضابطَين؛ فلم يستنكرْ أن تلوّحَ الصورُ المتخيّلةُ في لوحِ الحسّ المشترك.

---

١. E: و ضعف.

لفتورِ أحدِ الضابطَين.[١]

أقول:

المرضُ إذ استولي علىٰ عضوٍ رئيسيٍّ ـ كالقلبِ و الدِّماغِ و الكبدِ ـ انجذبت النفسُ إلىٰ إصلاحِ ذلك العضوِ و دفعِ ذلك المرضِ انجذاباً قويّاً؛ و ذلك الانجذابُ يشغله عن حفظِ القوّةِ المتخيّلةِ و استخدامِها؛ فيشاهد صورة الغول و أشباهها.

<المسئلة العاشرة >

<في بيان استعداد النفس >

قال:

تنبيهٌ[٢]

[في إثبات ارتسام الصور في الحسّ المشترك]

[بالسبب المؤثّر في السبب الباطن]

كلّما[٣] كانت النفسُ أقوىٰ قوّةً كان انفعالُها عن المجاذبات[٤] أقلّ و كان ضبطُها للجانبَين أشدّ؛ و كلّما كانتْ بالعكس كان ذلك بالعكس؛ و كذلك كلّما كانت النفسُ أقوىٰ قوّةً كان اشتغالُها بالشواغلِ الحسّيةِ[٥] أقلّ و كان يفضل منها للجانبِ[٦] الآخر فضلةً أكثر؛ فإذا كانتْ شديدةَ القوّة[٧] كان هذا المعنى فيها قويّاً.

ثمّ إذا كانتْ مرتاضةً كان تحفّظُها عن مضادّات الرياضة و تصرّفُها في مناسباتِها أقوىٰ.

أقول:

هذه إشارةٌ إلىٰ السبب المؤثّر في السبب الباطن؛ و هي أنّ انفعالَ النفسِ عن المجاذِبات

---

١. A: ـ فلم يستنكر ... الظابطين.
٢. A: ـ تنبيه.
٣. E: و كلّما؛ في بعض نسخ الاشارات: إنّه كلّما.
٤. E: المحاكيات.
٥. E: ـ الحسّية.
٦. A: منها عن الجانب.
٧. E: القوى.

المتمانعة ـ بدنيّةً كانتْ أو عقليّةً ـ بقدرِ ضعفِها و قوّتِها؛ فكلّما كانتْ أقوىٰ كانتْ أقلّ انفعالاً عن المجاذبات؛ فكانتْ أشدّ ضبطاً للجانبَين ـ جانب البدن و جانب العقل ـ؛ فلايشغله الانجذابُ إلىٰ طرفٍ آخر؛ و كلّما كانتْ أضعف كان الأمرُ بالعكس؛ و أيضاً كلّما كانتْ أقوىٰ كان انفعالُها عن غيرِها أقلّ؛ و كلّما كان كذلك كان اشتغالُها عن الجانب الآخر أقلّ؛ فيفضل منه لذلك الجانب فضلةً أكثر؛ و لمّا كانت القوّةُ و الضعفُ من الأُمور القابلة للشّدةِ و الضعفِ كانتْ مراتبُ النفوس بحسبها غيرَ متناهيةٍ؛ فكلّما كانتْ قوّتُها أشدّ كان ضبطُها للجانبَين أقوىٰ و أشدّ.

ثمّ مع ذلك إن انضمّت الرياضةُ كان /98A/ تحفّظُها عن مضادّاتِ الرياضة ـ أعني عمّا يبعّدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة ـ و إقبالُها علىٰ [ما] يقرّبها إلىٰ تلك الحالةِ أقوىٰ.

<المسئلة الحادية عشر >

<في كيفيّة ارتسام الصور العقليّة فيٰ الحسّ المشترك بسبب النفس >

قال:

تنبيهٌ

[في أنّه إذا قلّت الشواغل الحسّيّة قد يقع أن تحصل للنفس فرصة]

[تخلّص فيها عن استعمال التخيّل إلىٰ عالَم القدس]

إذا قلّت الشواغلُ الحسّيّةُ و بقيتْ شواغل أقلّ لم‌يبعدْ أن تكونَ للنفس فَلَتاتٌ تخلّص عن شغلِ التخيّلِ إلىٰ جانبِ القدس؛ فانتقش فيها نقشٌ من الغيب؛ فساح إلىٰ عالَمِ التخيّل و انتقش في الحسّ المشترك؛ و هذا في حالِ النوم أو في حالِ مرضٍ مّا يشغل الحسَّ و يوهن التخيّلَ؛ فإنّ التخيّلَ قد يوهنه المرضُ و قد توهنه كثرةُ الحركةِ، لتحلّلِ الروحِ الذي هو آلتُه؛

فيسرع إلىٰ سكونٍ مّا و فراغٍ؛[١] فتنجذب النفسُ إلىٰ الجانبِ[٢] الأعلىٰ بسهولةٍ.

أقول:

هذا تنبيهٌ لبيانِ كيفيّةِ الاطّلاعِ على الغيب؛ و هو أنّه إذا قلّت الشواغلُ الحسّيّةُ قد يقع أن تحصلَ للنفسِ فرصةٌ تخلّص فيها عن استعمالِ التخيّل إلىٰ عالَم القدس و تنال تمكّنَ الاتّصالِ بالمعقولِ و النفوسِ العِلويّةِ؛ فينتقش فيها نقشٌ من الغيب علىٰ وجهٍ كلّيٍّ؛ و يلوح ذلك النقشُ إلى التخيّل؛ فيصوّره التخيّلُ في الحسّ المشترك علىٰ وجهٍ جزئيٍّ؛ و هذا إنّما يكون في حالةِ النوم؛ لأنّه شاغلٌ للحسِّ الظاهرِ أو في حالِ مرضٍ مّا؛ فإنّه شاغلٌ للحسِّ و موهِنٌ للتخيّلِ أيضاً؛ لاقتضائِه فتورَ الأعضاء و قواها؛ و التخيّلُ قد توهنه كثرةُ الحركة ـ فكريّةً كانتْ أو حسّيّةً ـ لتحلّلِ آلتِه و هو الروحُ المُنصبُّ في وسطِ الدِّماغ؛ و إذا وهن التخيّلُ شرع إلىٰ سكونٍ و فراغٍ؛ فيفرغ النفسُ عنه و يتّصل بعالَمِ القدس بسهولةٍ.

قوله: «قد توهنه كثرةُ الحركةِ» لا تعلّقَ له ظاهراً بسياقِ الكلام و سياقه؛ إذ الكلامُ في النومِ و المرضِ؛ و لا ربطَ له مع أحدِهما؛ و قد أورده بعضُ الشارحين علىٰ طريقِ التمسّك هكذا: المرض قد يوهن التخيّلَ كما توهنه الحركةُ الكثيرةُ.

و لعلّ له تعلّقاً بالنوم؛ لأنّ من جملةِ أسبابِ النوم تحلّلُ الروحِ لكثرةِ الحركةِ؛ فيشير الشيخُ إلىٰ أنّ التخيّلَ قد يُعتبر في النوم.

«فَلَتات» جمع فَلْتة و هي الفرصة بَغتةً؛

و «ساح» من السياحة.

قال:

فإذا طرأ على[٣] النفسِ نقشٌ انزعج التخيّلُ إليه و تلقّاه أيضاً؛ و ذلك إمّا لمُنبِّهٍ من هذا الطارئ و حركةُ[٤] التخيّلِ بعد استراحتِه أو وهنِه؛ فإنّه سريع[٥]

---

١. E: + ما. ٢. A: جانب. ٣. A: الى.

٤. E: حركته. ٥. E: + البتّة.

[الحركة] إلىٰ مثلِ هذا التنبّهِ؛ و إمّا لاستخدامِ النفسِ النطقيّةِ [1] له طبعاً؛ فإنّه معاونٌ [2] للنفس عند أمثالِ هذه السوانح؛ فإذا قبله التخيّلُ حالَ تزحزحِ الشواغلِ عنها انتقش في لوحِ الحسّ المشترك.

أقول:

إذا انتقشت النفسُ بنقشِ ذلك العالَمِ ينزعج التخيّلُ إليه و تلقّاه؛ و ذلك لأحدِ الأمرَين:

أحدهما: يعود إلى التخيّل إذا استراح و زال وهنُه و كان الواردُ أمراً غريباً؛ فينبّه التخيّلَ لقوّةِ طريانِه؛ فيتحرّك إليه، لكونه بالطبع سريعَ التنبّه للأُمورِ الغريبةِ.

و ثانيهما: يعود إلى النفس؛ و هو أنّ النفسَ تستعمل التخيّلَ بالطبعِ في جميعِ حركاتِها؛ فإنّه معاونٌ لها في حركاتِها و خاصّةً في أمثالِ هذه السوانحِ الغريبةِ؛ فإذا أقبله التخيّلُ و كانت الشواغلُ زائلةً بسببِ النومِ أو المرضِ انتقش منه في الحسّ المشترك.

«السوانح» جمع سانحة و هي الواردُ خيراً؛

و «التزحزح» التباعد.

و هذه المقدّمةُ هي الأخيرةُ من المقدّمات الموعودة لتفصيلِ القول في الموانع و الاستعداد؛ و يمكن ضبطُ حاصلِها في قياسٍ، كما يُقال:

ـ الإنسانُ قد يشاهِد شيئاً بسببِ عينٍ خارجٍ إذا زالت الموانعُ الحسّيّةُ؛

ـ و السبب إمّا المتخيّلة المصوِّرة للصورِ الغيرِ الحقيقيّةِ أو النفس الناطقة الملوِّحة للصورِ الحقيقيّةِ الغيبيّةِ؛

ـ فالإنسان إذا زالت الموانعُ قد يشاهد الصورَ الكاذبةَ عند سكونِ الفعل النفسانيّ و قد يشاهد الصورَ العقليّةَ لدي النومِ أو المرضِ.

<المسئلة الثانية عشر>
<سبب وقوع ذلك في اليقظة>

قال:

إشارةٌ
[إلىٰ جواز وقوع الخُلَس و الإشراق للنفوس القويّة في حال اليقظة]

---

١. E: الناطقة.

٢. في بعض نسخ الاشارات: من معاوني.

إذا[١] كانت النفسُ قويّةَ الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة؛ فلم يبعدْ أن يقعَ لها هذا الخلسُ و الانتهازُ في حالِ اليقظة؛ فربّما نزل الأثـرُ إلىٰ الذكـر؛ فوقف هناك؛ و ربّما استولى الأثرُ؛ فأشرق في الخيال إشـراقاً واضـحاً و اغتصب[٢] الخيالُ لوحَ الحسّ المشترك إلىٰ جهتِه؛ فرسم ما انتقش فـيه[٣] منه[٤]؛ لاسيّما و النفس الناطقة مظاهرةٌ له غيرُ صارفةٍ عنه، مثل ما قد يفعله التوهّمُ في المرضىٰ و الممرورين[٥]؛ و هذا أولىٰ؛ و إذا فعل هذا صار الأثرُ مشاهَداً مبصَراً[٦] أو هُتافاً أو غير ذلك؛ و ربّما تمكّن مثالاً موفور الهيئة أو كلاماً محصّل النظم؛ و ربّما كان في أجلّ أحوال الرتبة[٧].

أقول:

إلىٰ هٰهنا كان تقريراً لبيانِ صغرى القياسِ المذكورِ في أوّلِ الفصل.

و أمّا هذه فإشارةٌ إلىٰ كبراه و هي قولنا: «و كلُّ مَن كان كذلك فقد يطّلع على الغيب»؛

و تقريرُه: أنّ النفسَ الناطقةَ إذا كانتْ قويّةَ الجوهر وافيةً للجانبَين فقد يقع لها مثلُ هذه الفرصةِ و الاغتنامِ في اليقظة؛ أي الخلاص عن الشواغلِ الحسّيّةِ و التخيّليّةِ؛ فينجذب إلىٰ عالَمِ القدس؛ فيهبط منه أثراً إلى النفس؛ فذلك الأثرُ إن كان ضعيفاً يقف في الذكر و لا يصير مشاهدةً، كالإلهام الخاطر بالبال، كما قال عليه السلام: «إنّ روحَ القدس نفثَ في روعي»[٨]؛ و إن كان قوّياً؛ فأشرق في الخيالِ إشراقاً قويّاً؛ فـيغصب الخـيالُ لوحَ الحسّ المشـترك و يجذبه إلىٰ جهةِ ذلك الأثر؛ فيرسّم الحسُّ المشتركُ ما انتقش فيه من الخيال رسماً لاسيّما و النفس الناطقة مظاهرةٌ للخيال؛ و هذا التصويرُ غيرُ صارفةٍ لذلك النقشِ عنه، كما /98B/ يظاهره التوهّمُ في المرضىٰ و الممرورين؛ و هذا أولىٰ؛ لأنّ فعلَ النفسِ القدسيّةِ أقوىٰ و أشدّ من فعلِ التوهّمِ الفاسدِ و التخيّلِ الضعيفِ في المرضىٰ و الممرورين؛ فإذا فعل التخيّلُ

---

١. E: فإذا؛ في بعض نسخ *الاشارات*: و إذا. ٢. A: اعتصت.
٣. هامش E: منه. ٤. E: ـ منه. ٥. E: المرورين.
٦. A: منظراً. ٧. E: الزينة.
٨. راجع: *تحف العقول*، ص ٤٠؛ *الكافي*، ج ٢، ص ٧٤؛ *المقنعة*، ص ٥٨٦؛ *بحار الأنوار*، ج ٥، ص ١٤٨ و ... و بصورة «إنّ روح الأمين نفث في روعي» في *الكافي*، ج ٥، ص ٨٣ و *مرآة العقول*، ج ١٩ ص ٣٠ و ... .

هذا الفعلَ صار الأمرُ مشاهَداً؛ و ذلك يكون مختلفاً في الشدّةِ و الضعفِ؛ فربّما يشاهد منظراً كما يُحكىٰ عن الأنبياء عليهم السلام من مشاهدةِ صورةِ المَلَك؛ و ربّما يسمع كلامَ هاتفٍ و ربّما تمكّن مثالاً تمام الهيئة كامل المنظر أو كلاماً محصّل النظم و ربّما يكون ذلك في أجلّ أحوال الرتبة.

و في بعض النسخ «في أجلّ أحوال الزينة»؛ و لعلّه إشارةٌ إلىٰ مشاهدةِ وجه اللّه الكريم و استماعِ كلامه من غير واسطةٍ.

«الخُلَس» جمعُ الخَلْسَة كما مرّ؛

و «الانتهاز» الاغتنام؛

و «الهَتْفُ و الهُتافُ» الصّياح.

<المسئلة الثالثة عشر>

<في مقدّمةٍ ينتفع بها في أحوال هذه المشاهدة>

قال:

تنبيهٌ

[في أنّ القوّة المتخيّلة جُبّلت محاكيةً لكلٍّ ما يليها من الإدراكات]

إنّ القوّة المتخيّلة جُبِّلَتْ محاكيةً لكلٍّ ما يليها من هيئةٍ إدراكيّةٍ أو هيئةٍ مزاجيّةٍ سريعة التنقّل من شيءٍ إلىٰ شبهِه أو ضدِّه.

و بالجملة: إلىٰ ما هو منه بسببٍ؛ و للتخصيصِ أسبابٌ جزئيّةٌ لامحالة و إن لم نحصّلها[1] نحن بأعيانها؛ و لو لم تكن هذه القوّةُ علىٰ هذه الجِبِلّةِ[2] لم يكن لنا ما نستعين به في انتقالاتِ الفكر مُستَلحياً[3] للحدود الوسطىٰ و ما يجري مجراها بوجهٍ و في تذكّرِ أُمورٍ منسيّةٍ و في مصالح أُخرىٰ.

أقول:

---

١. A: نخلصها. ٢. A: + لو. ٣. E: مستنتجاً.

هذه مقدّمةٌ تحتاج إليها في علّةِ احتياجِ الصورِ السانحةِ من الغيب إلى التعبيرِ ـ إن كان في النوم ـ و إلى التأويلِ ـ إن كان في اليقظة ـ كما يجيء.

إعلمْ أنّ الحكمةَ الإلهيّةَ اقتضتْ أن تُخلَق القوّةُ المتخيّلةُ محاكيةً لكلِّ ما يليها من الإدراكات كالصورِ الخياليّةِ و المعاني الوهميّةِ أو المزاجات كمحاكاتِها ـ عند غلبةِ الدَّمِ أو الصفراءِ أو السوداءِ أو البلغمِ ـ الألوان الحمراء و الصفراء و السوداء و البيض؛ و خُلقتْ أيضاً سريعة التنقّل من الشيء إلىٰ شبهِه أو ضدِّه؛ و بالجملة إلىٰ ما هو من أحدِهما من الأُمور المناسبة و المبائنة؛ و لابدّ لذلك التنقّلِ من سببٍ و لانتقالِه إلىٰ معني منها إلىٰ أسبابٍ أُخر جزئيّةٍ و إن لم تعلم تلك الأسباب بأعيانها؛ إذ لو لم تكن مجبولةً علىٰ ذلك لم يكن للإنسان استعدادُ أن يستلوحَ الحدود الوسطىٰ في الانتقالاتِ الفكريّةِ و ما يجري مجرى الحدود الوسطىٰ كالجزء المستثنىٰ من القياسات الاستثنائيّة؛ و كذا ما يشبه الأوسط في الاستقراءات و التمثيلات و في تذكّرِ أُمورٍ منسيّةٍ و في مصالح أُخرىٰ كالأُمور التي يحكم فيها بأنّ هذا ينبغي أن يُفعل أو لا يُفعل.

قال:

> **فهذه القوّة يزعجها كلُّ سانحٍ إلىٰ هذا الانتقالِ أو تضبط؛ و هذا الضبطُ إمّا لقوّةٍ من معارضةِ النفس أو لشدّةِ جلاءِ الصورة المنتقشة فيها حتّىٰ يكونَ قبولُها شديدَ الوضوح متمكّنَ التمثّل؛ و ذلك صارفٌ عن التلذّذِ و التردّدِ ضابطٌ للخيالِ في موقفِ ما يلوح فيه بقوّةٍ و [١] كما يفعل الحسُّ أيضاً ذلك.**

أقول:

إذا كانتْ هذه القوّةُ جُبّلتْ سريعة الانتقال المذكور فكلُّ سانحٍ ـ من خارجٍ أو باطنٍ ـ يزعجها و يحرِّكها إلىٰ هذا الانتقالِ إلىٰ أن يضبطَ من الالتفات إلىٰ غيرِه؛ و هذا الضبطُ إنّما يكون لأحد الأمرَين:

[١.] قوّة إعراضِ النفسِ عن غير ذلك السانحِ إليه؛

---

١. E: ـ و.

[٢.] و شدّة جلاءِ ذلك النقشِ في النفس.

فإنّ كلّاً منهما يوجب أن يكونَ قبولُها له شديدَ الوضوح متمكّنَ التمثّل؛ و ذلك صارفُ التخيّل عن التلذّد؛ أي الالتفات يميناً و شمالاً؛ و عن التردّد أي الذهاب قُدّاماً و خَلفاً، بل توقفه في موقفِ اللائح فيه بقوّةٍ، كما يفعل الحسُّ أيضاً كذلك عند مشاهدةِ حالةٍ غريبةٍ؛ فإنّه يبقي أثرُها في التخيّلِ مدّةً؛ و ذلك لأنّ القُوى الجسمانيّةَ إذا اشتدّتْ إدراكاتُها تقاصرتْ عن الإدراكات الضعيفة، كما عُلم.

<المسئلة الرابعة عشر >

<في سبب الاحتياج إلى التأويل و التعبير >

قال:

إشارةٌ

[إلىٰ ما يسنح للنفس من الآثار الروحانيّة في النوم و اليقظة]

فالأثرُ الروحانيُّ السانحُ للنفسِ في حالتَي النومِ و اليقظةِ:

[١.] قد يكون ضعيفاً؛ فلايحرّك الخيالَ و الذكرَ؛ و لايبقي له أثرٌ؛[١]

[٢.] و قد يكون أقوىٰ من ذلك؛ فيحرِّك الخيالَ إلّا أنّ الخيالَ يـمعن فـي الانتقالِ و يخلّى عن الصريح[٢]؛ فلايضبطه الذكرُ؛ و إنّما يضبط انتقالاتِ التخيّل و محاكياتِه؛

[٣.] و قد يكون قويّاً جدّاً و تكون النفسُ عند تلقّيه رابطة الجَأش؛ فترتسم الصورةُ في الخيال ارتساماً جليّاً؛

[٤.] و قد تكون النفسُ بها معنيّةً؛ فـترتسم فـي الذكـرِ ارتسـاماً قـويّاً و لايتشوّش بالانتقالات.

أقول:

إذا عُلم أنّ المتخيّلةَ سريعةُ الانتقال و عُرف سببُ انضباطِها؛ فالأثرُ السانحُ حـالتَي

---

١. E: + فيهما.　　٢. E: يخلّ التصريح.

النومِ و اليقظةِ إمّا أن يكونَ:

[١.] ضعيفاً جدّاً

[٢.] أو متوسّطاً

[٣.] أو قويّاً.

فإن كان ضعيفاً؛ فلايحرّك الخيالَ و الذكرَ؛ فلايبقي له أثرٌ لا في الخيالِ و لا في الذكرِ؛ فيصير مَنسيّاً.

و إن كان متوسّطاً غيرَمنتهٍ إلىٰ حدٍّ تضبطه المتخيّلةُ؛ فيحرِّك الخيالَ و الذكرَ؛ فلايبقي له أثرٌ لا في الخيالِ و لا في الذكرِ؛ لكنّ الخيالَ لعدمِ انضباطِه يسرع في الانتقال؛ فيخلو عن صريحِ الأثر؛ فلايتمكّن الذكرُ من حفظِ الصريح، بل يحفظه انتقالات التخيّل إلىٰ أشياء أُخر و محاكياته؛

و إن كان الأثر قويّاً؛ فلايخلو من أن تكونَ النفسُ مطمئنّةَ الذات أو لا.

فإن كانتْ انضبطت المتخيّلةُ و ترتسم الصورةُ في الخيال ارتساماً واضحاً من غير شائبةِ شيءٍ آخر و إلّا فلاتنضبط المتخيّلةُ ولكن يرتسم منها في الذكر ارتساماً قويّاً و لايتشوّش بانتقالاتِ التخيّل.

قوله: «رابطة الجَأش» أي ثابتة القلب؛

و «الجأش» ما يضطرب من القلب عند هجومِ الخوف و يريد به الذات؛ /99A/

قولِه: «و قد تكون النفسُ بها معنيّةً» أي قد تكون النفسُ ذاتُها مضطربةً مهمومةً؛ يُقال: «عنيتُ بكذا» و «أناْ معنيٌّ به» أي مهموم.

قال:

و ليس أنّ ما يعرض[١] ذلك في هذه الآثار فقط؛ بل و في ما تباشره من أفكارِك يقظان؛ فربّما انضبط فكرُك في ذكرِك؛ و ربّما انتقلتْ[٢] عنه إلىٰ أشياءٍ متخيّلةٍ تنسيك مهمَّك؛ فتحتاج إلىٰ أن تحلّلَ بالعكس و تصير عن

---

١. E: + لك.

٢. في بعض نسخ الاشارات: انفلت.

السانح المضبوط إلى السانح الذي يليه منتقلاً عنه إليه و كذلك إلىٰ آخر؛ فربّما اقتنص ما أضلّه [١] من مهمّة الأوّل؛ و ربّما انقطع عنه؛ و إنّما تقتنصه [٢] بضربٍ من التحليلِ و التأويلِ.

أقول:

عروضُ هذه المراتبِ لايختصّ بهذه الآثارِ، بل يعرض في جميعِ الخواطر السانحة حالةَ اليقظة؛ فربّما ينضبط فكرُك بحيث لاتشوّشه المتخيّلةُ؛ و ربّما انتقل عن الذكرِ بسببِ انتقالِ المتخيّلةِ إلى الأشباه و الأضداد، كما عرفتَ حتّىٰ تنسى مهمَّك؛ فتحتاج إلىٰ تحلّلٍ بالعكس و ترجع عن الحاضر إلىٰ ما كان قبله؛ ثمّ إلىٰ ما قبل ذلك؛ فربّما يصل الإنسانُ إلى الضالّةِ بعينِها برجوعِه إليها مرتبةً بعد مرتبةٍ؛ و إنّما ينقطع عنها في الرجوعِ و الانتقالِ؛ فيصطاده بنوعٍ مّا من التخيّلِ و التأويلِ.

<المسئلة الخامسة عشر >
<في فروع هذه الأقسام >

قال:

تذنيبٌ
[في ما لايحتاج إلى التأويل و التعبير]
[و ما يحتاج بحسب الأوقات و الأشخاص و العادات]

فما كان من الأثرِ الذي فيه [٣] الكلامُ مضبوطاً في الذكر في حالة يقظةٍ أو نومٍ ضبطاً مستقرّاً كان إلهاماً أو وحياً صراحاً أو حلماً لايحتاج إلىٰ تأويلٍ أو تعبيرٍ؛ و ماكان قد بطل هو و بقيتْ محاكياتُه و تواليه احتاج إلىٰ أحدِهما ـ و ذلك يختلف بحسب الأشخاص و الأوقات و العادات [٤] ـ الوحي إلىٰ تأويلٍ و الحلم إلىٰ تعبيرٍ.

---

١. في بعض نسخ الاشارات: ضلّه.
٢. E: تقتصيه.
٣. A: في.
٤. A: ـ و العادات.

أقول:

إذا عُلم من الإشارةِ السابقةِ مراتبُ ارتسامِ الآثارِ الروحانيّةِ؛ فما كان منها مضبوطاً في الذكرِ في حالةِ اليقظةِ أو النومِ ضبطاً ثابتاً كان إلهاماً أو وحياً صريحاً لايحتاج إلىٰ تعبيرٍ؛ و إن لم يكن كذلك، بل بطل ذلك الأثرُ و بقيتْ في الذكر محاكاتُه و انتقالاتُه احتاج إلىٰ أحدِهما.

و التأويلُ و التعبيرُ يختلف بحسب الأشخاص و الأوقات و العادات؛ و ذلك لأنّ انتقالَ التخيّلِ لايفتقر إلىٰ تناسبٍ حقيقيٍّ، بل يكفيه تناسبٌ ظنّيٌّ أو وهميٌّ؛ و ذلك يختلف بالقياس إلىٰ كلِّ شخصٍ و بالقياس إلىٰ شخصٍ واحدٍ في وقتَين أو بحسب عادتَين أو موضعَين؛ و لهذا يختلف التعبيرُ بحسب الأديانِ و الصناعاتِ و الولاياتِ و غيرِ ذلك؛ إذ كلُّ ذلك يقتضي من الأُلفِ و العادةِ ما لايقتضيه الآخرُ.

و لمّا لم يكن انتقالاتُ الخيال مضبوطةً بنوعٍ مخصوصٍ يتكثّر الالتباسُ و ينشعب وجوهُ التحليل و يحتاج إلىٰ ضربٍ من الحدس؛ و لذلك جاز تعبيرُ الرؤيا و تأويلُ الوحي من الأُمورِ العسيرةِ التي ينفرد بها بعضُ الناس؛ و مع ذلك قد لايصيبون في تحليلهم دائماً.

«الصراح» الخالص؛

«محاكياته» متشابهاته؛

و «توالي» جمع التالي.

<المسئلة السادسة عشر>
<في أسباب أخرىٰ للنطق بالغيب>

قال:

إشارةٌ
[إلىٰ استعانة بعض الطبائع بأفعال توجب للحسّ و الخيال الحيرةَ]
[لكي تستعدَّ القوّةُ العقليّةُ لتلقّى الغيب]

إنّه قد يستعين بعضُ الطبائع بأفعالٍ تعرض منها للحسّ حيرةٌ و للخيالِ وقفةٌ؛ فتستعدّ القوّةُ المتلقّيةُ للغيبِ تلقّياً صالحاً؛ و قد وجّه الوهم إلىٰ غرضٍ بعينه؛ فيتخصّص بذلك قبولُه، مثل ما يُؤْثَر عن قومٍ[١] من الترك[٢] بأنّهم إذا فزعوا إلىٰ كاهنِهم في تقدمةِ معرفةٍ فزع هو إلىٰ شدٍّ حَثيثٍ جدّاً؛ فلايزال يلهث فيه حتّىٰ يكاد يغشى عليه ثمّ ينطق بما يخيّل إليه؛ و المستمعة[٣] يضبطون ما يلفظه ضبطاً حتّىٰ يبنوا[٤] عليه تدبيراً.

أقول:

قد عُلم ممّا مرّ أنّ الحسَّ الظاهرَ و الباطنَ لتجاذبِهما تمنعان النفسَ الناطقةَ عن التوجّهِ إلىٰ عالَم الغيب؛ فكلُّ سببٍ يمسكها عن فعلِها فهو يفيد تلقّي النفس للغيب؛ فإذا كان الوهمُ متوجّهاً إلىٰ غرضٍ معيّنٍ يتخصّص قبولُه بذلك الغرضِ، مثل ما يروي عن قومٍ من التُّرك أنّهم إذا أرادوا تقدّمَ معرفةِ شيءٍ في مهمّاتِهم التجأوا إلىٰ كاهنِهم و التجأ الكاهنُ لذلك الغرضِ إلىٰ عَدْوٍ سريعٍ جدّاً؛ فلايزول يتعب فيه حتّىٰ يكاد أن يزولَ عقلُه ثمّ ينطق بما يسنح إليه؛ و المستمعةُ يحفظون ما ينطق به ليبنوا عليه تدبيرَ أمرِهم؛ و كذلك يأمر كاهنُهم بكراً بالرقصِ و الحركاتِ السريعةِ و المعينةِ في ضرب الأغاني و هو سحر سحراً حتّىٰ كادتْ أن يغشي عليها؛ فسينطق عنها ما أراد؛ و قد رأيتُ ذلك كثيراً في بلادنا.

قوله «يؤثر» أي يروي؛

و «فزع» التجأ؛

و جاؤوا «للشدّ الحثيث» العدو السريع؛

و «يلهث» يلعب يُقال «لهث الكلبُ» إذا أخرج لسانَه من التَّعَبِ أو العطشِ؛

و «يغشى عليه» أي يزول عقلُه؛ و هذا الفعل يجيء علىٰ صيغة المجهول ماضياً و مضارعاً؛ يُقال: غُشي عليه و يُغشى عليه.

قال:

و[٥] مثل ما يشغل بعض ما يستنطق في هذا المعنى بتأمّلِ شيءٍ[٦]

---

١. A: ـ قوم. ٢. E: الاتراك. ٣. E: المستمعون.

٤. E: بنوا. ٥. E: أو. ٦. E: + من.

شفّافٍ مُرعِشٍ للبصرِ برجرجتِه أو مدهِشٍ إيّاه بشفيفِه؛ و مثل ما يشغل[١] بتأمّلِ لَطخٍ من سوادٍ برّاقٍ و بأشياءٍ تترقرق و بأشياءٍ تمور؛ فإنّ جميعَ ذلك ممّا يشغل الحسّ بضربٍ من التحيّرِ؛ و ممّا يحرّك الخيالَ تحريكاً محيّراً كأنّه إجبارٌ لا طبع؛ و في حيرتِهما اهتبالُ فرصةِ الخلسةِ[٢] المذكورةِ؛ و أكثر ما يؤثّر هذا ففي طباعِ مَن هو بطباعِه إلى الدَّهَش أقرب و بقبولِ الأحاديث المختلطة أجدر، كالبُلَهِ و الصبيانِ؛ و ربّما أعان على ذلك الإسهابُ في الكلام المخلّط[٣] و الإيهامُ لمسيسِ الجنّ و كلّ ما فيه تحييرٌ و تدهيشٌ؛ و إذا[٤] اشتدّ توكلُّ الوهمِ بذلك الطلبِ لم يلبثْ أن يعرضَ ذلك الاتّصال؛ فتارةً يكون[٥] لمحان الغيب ضرباً من ظنٍّ قويٍّ؛ و تارةً يكون شبيهاً بخطابٍ من جنّيّ أو هُتافٍ من غائبٍ؛ و تارةً يكون مع تراءي شيءٍ للبصرِ مكافحةً /99B/ حتّىٰ تشاهدَ صورة الغيب مشاهدةً.

أقول:

و مثل ما يُستعان في ذلك بأن يشتغلَ مَن يستنطق بتأمّلِ شيءٍ شفّافٍ مُرعِشٍ للبصرِ لاضطرابِه، كالبلّورِ المضلَّعِ أو الزُّجاجةِ المضلّعةِ أو مُدهِشٍ للبصرِ لشفّافيّتِه، كالبلّورِ الصافي المستديرِ؛ و كما يشتغل بتأمّلِ شيءٍ أسودٍ برّاقٍ، كما يلطخ باطن الإبهام بالدُّهن و السواد المتشبّث بالقدر حتّىٰ يصيرَ أسوداً برّاقاً؛ و قد يقابل به الشيء المضيء، كالسِّراج؛ فإنّه يوجب زيادةَ التحيّر؛ و مثل ما يشغل بأشياء تترقرق و يلمع، كالزُّجاجةِ المملوّةِ ماءاً صافياً الموضوعة بحيالِ الشمس أو الشعلة؛ و كذلك البلّور و المرآة و بأشياءٍ تمور كالرحىٰ و الناعرة و غيرهما ممّا يتعلّق بالبصر؛ و أمّا التي تتعلّق بالسمع فمثل الأصواتِ الطيّبةِ الرخيمةِ أو المتناسبةِ في الحِدّةِ و النقلِ، كالضرب بالفتحان و الجرس و غيرذلك؛

---

١. E: + الحسّ.　٢. A: الجلسة.　٣. E: المتخلط.

٤. E: فإذا.　٥. A: ـ يكون.

فإنّ جميع ذلك ممّا يشغل الحسّ بنوعٍ من التحيّر؛ و ممّا يحرّك الخيالَ تحريكاً محيّراً كان ذلك التحيّر و التحرّك باختيارِ الخيال و شعورِه لا بالطبع؛ لأنّه لو كان بالطبع لا بالشعور لَما يمكن الخيالُ من إدراكِ ما سنح عليه من النفس؛ و إذا حصلتْ حيرةُ الحسّ و الخيالِ حصل اغتنامُ فرصةِ التوجّهِ إلىٰ عالَم الغيب؛ و تأثيرُ أمثالِ ذلك في طبعِ مَن هو أقرب إلى التدهّش و قبول الأحاديث البعيدة أقوىٰ كالبُلة من الصبيان و النسوان و الأكبار.

و التطويلُ في الكلام المخلَّط الغريب الألفاظ و التركيب يعين علىٰ تلك الحيرةِ؛ و كذلك إيهامُ لمسِ الجنّ و حضورِهم و غيرذلك ممّا يوجب التدهّشَ و التوهّمَ من التبخيرات و الأصوات و الكلمات الهائلة.

و إذا اشتدّ توكلُّ الوهمِ و اعتمادُه بذلك الطلبِ عرض الاتّصالُ المذكورُ بسرعةٍ؛ فتارةً يكون لمحانُ الغيب بنزعٍ من الظنّ القويّ و أُخرىٰ بخطابِ الجنّ و أُخرىٰ سماعاً من هاتفٍ و أُخرىٰ من ترآي من شيءٍ للبصرِ مباشرةً و توجّهاً حتّىٰ تشاهدَ صورة الغيب.

«المرعِش» المرعِد من الرعش و هو الرعد؛

و «الرَّجْرِجَة» الاضطراب؛

و «تمور» تدور؛

و «الاهتبال» الاغتنام؛

و «الطباع» و «الطبع» واحد؛

و «الإسهاب» إكثار الكلام؛

و «المَسيس» المسّ يُقال للذي مسّه الجنون «ممسوس»؛

و «التوكّل» إظهار العجز و الاعتماد على الغير؛

و «المُكافحة» المباشرة و التوجّة.

<المسئلة السادسة عشر>
<في تجربة أسباب هذه الأحوال>

قال:

تنبيهٌ
[في أنّ طريق إثبات المغيبات و بعض المشاهدات التجربةُ]

إعلمْ أنّ هذه الأشياءَ ليس سبيل القول بها و الشهادة لها؛ إنّما هي ظنونٌ إمكانيّةٌ صير إليها من أُمورٍ عقليّةٍ فقط و إن كان ذلك أمراً معتمداً لو كان؛ و لكنّها تجاربُ لمّا ثبتتْ طُلبتْ أسبابُها.

أقول:

دلائلُ هذه الأسباب التي ذكرنا لهذه الغرائبِ و العجائبِ من المشاهدات و المغيبات ليستْ بمجرّدِ أُمورٍ عقليّةٍ فقط و إن كان ذلك مفيداً لو وجد، بل طريقُها إنّما كان التجربةَ بأنّها لمّا ثبتتْ طُلبتْ أسبابُها.

قال:

و من السعادات المتّفقة لمُحبّي الاستبصارِ أن تعرضَ لهم هذه الأحوالُ في أنفسِهم أو يشاهدوها مِراراً متواليةً في غيرِهم حتّىٰ يكونَ ذلك: تجربةً في[1] أمرٍ عجيبٍ له كونٌ و حجّةٌ[2] و داعياً إلىٰ طلبِ سببِه؛ فإذا اتّضح جُسمت الفائدة[3] و اطمأنّت النفسُ إلىٰ وجودِ تلك الأسبابِ و خضع الوهمُ؛ فلم يعارض العقلَ في ما يربأ رَبْأَه منها؛ و ذلك من أجسمِ الفوائد و أعظمِ المهمّات.

أقول:

من السعادات لطالبِ الحقّ أن تعرضَ له هذه الأحوالُ أو يشاهدها في غيرِه مراراً

---

١. E: + ثبات.
٢. في بعض نسخ الاشارات: + صحّة.
٣. A: + به.

حتّىٰ تحصلَ إليه التجربةُ في إيقاعِ أمرٍ عجيبٍ له إمكانٌ في الوجود و يصير له ذلك حجّةً و داعياً إلىٰ طلبِ سببِه؛ فإذا حصل له ذلك اطمأنّتْ نفسُه إلىٰ وجودِ تلك الأسبابِ و خضع الوهمُ؛ فلم يعارض العقلَ في ما يترصّد؛ فيتمكّن العقلُ من التوجّهِ إلىٰ هذه المطالبِ سالماً عن مجاذبٍ و ممانعٍ؛ و يأمن أيضاً من ورودِ الأشباح الهائلة توهّماً حالةَ الخوف التي يخاف منها على النفس؛ و ذلك من أعظمِ الفوائد و أعلى المهمّات.

يُقال: «ربأ يربأ ربأه» إذا كان طليعةً فوق شرفٍ ترقّبِ الواردين؛ و هذه استعارةٌ حسنةٌ للعقلِ على الغيب بالقياس إلىٰ ساير القُوىٰ.

قال:

> **ثمّ إنّي لو اقتصصتُ جزئياتِ هذا الباب في ما شاهدناه و في ما حكاه مَن صدّقناه طال الكلامُ؛ و مَن لم‌يصدّق الجملةَ هانَ عليه أن لايصدّق أيضاً التفصيلَ.**

أقول:

قال الشيخُ: لو حكيتُ جزئيّاتِ هذا البابِ ممّا شاهدناه و حكاه لنا مَن صدّقناه لطالت الكلامُ؛ و مَن لم‌يصدّق الاجمالَ فلايبالي أيضاً أن لايصدّق التفصيلَ.

و هذا آخرُ الكلام في كيفيّةِ الإخبار عن الغيب؛ و طريق الحصر أن نقولَ:

ما تدركه النفسُ:

[١.] إمّا أن يكونَ لاتّصالِها بعالَم الغيب

[٢.] أو لا!

و الأوّل:

[١.] إن كان حالةَ النومِ: فإمّا أن لاتتصرّف فيه المتخيّلةُ و هو من الرؤيا الغنيّة عن التعبير أو يتصرّف؛ فإن كان تصرّفُها قليلاً فهو المحتاجُ إلى التعبير و إلّا فهو من قبيل أضغاثِ الأحلام؛

[٢.] و إن كان حالةَ اليقظة: فإمّا أن تكونَ النفسُ قويّةً وافيةً بالجوانب المتجاذبة أو لا!

فإن كان الأوّل فمنه ما هو وحيٌ صريحٌ لايفتقر إلىٰ تأويلٍ و منه ما يفتقر؛ و قد يكـون شبيهاً بالمنامات التي هي أضغاثُ أحلام؛ و إن لم تكن قويّةً فتستعين بما يدهش الحسّ و يحيّر الخيال ـكما سبق ـ؛

و [الثاني أي] إن لم يكن إدراكُ /100A/ النفس لاتّصالِها بعالَم الغيب فهذا:

[١.] إن كان حالةَ النوم فهو أضغاثُ أحلامٍ بالحقيقة؛ و ذكروا له أسباباً ثلاثةً: انـتقال الصورة الحاصلة في الخيال المدركة حالةَ اليقظة إلى الحسّ المشترك؛ فتشاهد ما هـي بعينها إن لم تتصرّف المتخيّلةُ فيها أو ما يناسبه إن تصرّفتْ و ألّف المفكّرة صورةً انتقلتْ تلك الصورةُ عند النوم منها إلى الخيال ثمّ إلى الحسّ المشترك؛ و تغيّر مزاج الروح الحامل للقوّة المتخيّلة؛ إذ ذلك يوجب تغيّرَ أحوالِها؛ فيري الأشياء الصفر لغلبةِ الصفراء و الحمر لغلبةِ الحرارة و البيض لغلبةِ البرودة و السود و الأمور الهائلة لغلبةِ السوداء؛

[٢.] و إن كان حالةَ اليقظة: فإمّا أن كان في المرض أو الصحّة؛ و الثاني فسُمّي أُموراً شيطانيّةً كاذبةً؛ و ما يري من الغول و الجنّ و الشياطين.

<الفصل الرابع >
<في سبب خوارق العادات >

و فيه مسائل

[المسئلة] <الأولىٰ >
<في المنع من الاستنكاف >

قال:

تنبيهٌ
[في جواز الخوارق للعادات]

و لعلّك قد تبلغك من العارفين أخبارٌ تكاد تأتي بقلب العادة؛ فتبادر إلى التكذيب؛[١] مثل ما يُقال:
«إنّ عارفاً استسقى للناس[٢] فسقوا»؛
أو «استشفى لهم[٣] فشفوا»؛
أو «دعا عليهم فخسف بهم و زلزلوا أو هلكوا بوجهٍ آخر»؛
أو «دعا لهم؛ فصرف عنهم الوباء و المُوتان و[٤] السيل و[٥] الطوفان»؛
أو «خشع لبعضِهم سَبُعٌ»؛
أو «لم ينفر عنهم طائرٌ[٦]»؛
أو مثل ذلك ممّا لا يؤخَذ في طريق الممتنعِ الصريح؛
فتوقّف و لا تعجلْ؛ فإنّ لأمثال هذه[٧] أسباباً في أسرار الطبيعة؛ و ربّما يتأتّى لي أن أقصّ بعضَها عليك.

أقول:

قد يؤثر عن العارفين أخبار من خرقِ العادات؛ فيجب أن لا يتلقّى ذلك بالتكذيب؛ فإنّ لأمثال ذلك أسباباً في مذهب الطبيعة، كما يجيء بعدُ؛

و إنّما قال: «تكاد تأتى بقلبِ العادة»؛ لأنّ تلك الأفعالَ ليستْ عند مَن يقف أسبابها بخارقةِ العادة، بل إنّما هي كذلك عند مَن لا يعرف تلك الأسبابَ.

و «المُوتان» ـ على وزن «الطوفان» ـ و هو موتٌ يقع في البهائم.

<المسئلة الثانية>

<في بيان سبب ذلك بالتفصيل>

قال:

تذكرةٌ و تنبيهٌ

[في أنّ النفس الناطقة ليستْ بحالّةٍ في البدن]

[و أنّ تمكّن هيئة الاعتقادات النفسانيّة و ما يتبعها]

[قد يتأدّي من النفس إلى البدن]

---

١. E: + و ذلك. ٢. A: الناس. ٣. A: ـ لهم.
٤. A: أو. ٥. A: أو. ٦. A: طير.
٧. في بعض نسخ الاشارات: + الاشياء.

[و أنّ لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها عن بدنها إلىٰ أجسام أُخر]

أليس قد بان لك أنّ النفسَ الناطقةَ ليستْ علاقتُها مع البدن علاقةَ انطباعٍ، بل ضرباً من علائق أُخر؛ و علمتَ أنّ تمكّنَ هيئةِ[١] العقد منها و ما يتبعه قد يتأدّى إلىٰ بدنِها مع مباينتها له بالجوهر حتّىٰ أنّ وهم الماشي علىٰ جذعٍ معروضٍ فوقَ فضاءٍ يفعل في إزلاقه ما لايفعله وهم مثله و الجذع على قرارٍ؛ و يتّبع أوهام الناس تغيّر مزاجٍ تدرّجاً[٢] أو دفعةً و ابتداء أمراض أو إفراق منها.

فلاتستبعدنّ أن تكونَ لبعضِ النفوس ملكةٌ يتعدّى تأثيرُها بدنَها و تكون لقوّتِها كأنّها نفس[٣] ما للعالم؛ و كما تؤثّر بكيفيّةٍ مزاجيّةٍ تكون قد أثّرت بمبدءٍ لجميع ما عددته؛ إذ مباديها هذه الكيفيّات لاسيّما في جرمٍ صار أولىٰ به لمناسبةٍ تخصّه مع بدنه[٤] و قد علمتَ أنّه ليس كلّ مسخّنٍ بحارٍّ و لا كلّ مبرّدٍ ببارِدٍ.

فلاتستنكرنّ أن تكونَ لبعضِ النفوس هذه القوّةُ حتّىٰ تفعلَ في أجرامٍ أُخر ينفعل عنها انفعال بدنه.

و لاتستنكرنّ أن تتعدّى عن[٥] قواها الخاصّة إلىٰ قوّة نفوس أُخر[٦] تفعل فيها لاسيّما إذا كانتْ قد شحذتْ ملكتها بقهرِ قواها البدنيّة التي لها؛[٧] فتقهر شهوةً أو غضباً أو خوفاً من غيرها.

أقول:

هذا البيانُ مبنيٌّ علىٰ مقدّماتٍ قد ذكر بعضَها من قبلُ؛ فلهذا قال: «تذكرة» و بعضها يذكر الآن و سمّاه «تنبيهاً».

أمّا التذكرة، فبشيئَين:

---

١. E: هيئة تمكن. ٢. E: مدرّجاً. ٣. A: نقش.
٤. E: + لاسيّما. ٥. E: من. ٦. A: اخرى.
٧. A: ـ التي لها.

أحدهما: أنّ النفسَ الناطقةَ ليستْ بحالّةٍ في البدن، بل قائمة بذاتها؛ و تعلّقها بالبدن إنّما هو تعلّقُ التدبيرِ و التصرّفِ.

و الثاني: أنّ تمكّنَ هيئةِ الاعتقادات النفسانيّة و ما يتبع الاعتقادَ - كالظنون و الأوهام و كالفرح و الغم و الخوف - قد يتأدّي من النفس إلىٰ بدنِها مع مبائنتها له بالجوهر.

و ممّا يؤكّد ذلك أنّ توهّمَ الماشي علىٰ جذعٍ قد يزلق رِجْلَه؛ فيسقط إذا كان الجذع فوق فضاءٍ؛ و لا يزلقه إذا كان على الأرض؛ و كذلك الوهم قد يعتبر المزاج بانبساطِ الروح و انقباضِها إمّا على التدريج كما يأخذ البدن الصحيح بالتوهّم في المرض أو يأخذ البدن المريض بسببِه في الصحّةِ أو دفعةً كحُمرةِ الخَجِلِ و صُفرةِ الوَجِلِ و سقوطِ الحركة عند هجومِ الخوف و غير ذلك.

أمّا التنبيه: فهو أن يعلمَ من هذا أنّه ليس ببعيدٍ أن تكونَ لبعضِ النفوس ملكةٌ يتجاوز تأثيرُها عن بدنِها إلىٰ أجسامٍ أُخر، لشدّةِ قوّتِها كأنّها نفسٌ مدبِّرةٌ للعالَم؛ و كما يؤثر في بدنِها بواسطةِ كيفيّةٍ مزاجيّةٍ مبائنة الذات لها تواتر أيضاً في أجسام العالَم بكيفيّاتٍ هي المبادئ، لما ذكر في الفصل المتقدّم من خوارق العادات؛ إذ مبادئ تلك الخوارق هي هذه الكيفيّاتُ و خصوصاً في جسمٍ صار أولىٰ بقبولِ ذلك التأثيرِ لمناسبةٍ تخصّ ذلك الجسمَ مع بدنِ ذلك البعض من النفوس من المزاج و القُرب و غير ذلك.

قولُه «لاسيّما و قد علمت أنّه ليس كلُّ مسخِّنٍ بحارٍّ» جوابُ سؤالٍ و هو أن يُقالَ: كيف يصدر عن النفس ما لا يوجد فيها؛ إذ الشيء لا يؤثر في شيءٍ إلّا بما فيه؟

فأجاب: بأنّك قد علمتَ أنّه ليس كلُّ مسخِّنٍ بحارٍّ كالشعاع؛ فإنّه مسخِّنٌ مع أنّه ليس بحارٍّ؛ و ليس كلُّ مبرِّدٍ ببارِدٍ؛ إذ السقمونيا يبرّد مع أنّه ليس ببارِدٍ؛ فلا تستنكر وجودَ نفسٍ تكون لها هذه القوّةُ حتّىٰ يفعلَ في أجرامٍ غير بدنِها كما يفعل في بدنِها و يتعلّق بأبدان غيرها؛ فيؤثر في قواها تأثيرها في قُوىٰ بدنها لاسيّما إذا قويتْ ملكتُها بالرياضةِ حتّىٰ تقهرَ قواها البدنيّة عن بدنها؛ فتقهر شهوةً أو غضباً أو خوفاً من بدنِ غيرها.

و بالجملة: تكون تلك النفسُ قريبةً من النفوس الفلكيّة المدبِّرة في عالَم الكون و الفساد بإحداثِ الأشياء و إعدامِها.

و «الافراق» هو البُرء من المرض؛
و «شحذت شَحْذاً» أي حدّدت يُقال: «شحذتُ /100B/ السكّينَ» أي حدّدتُه.

<المسئلة الثالثة>
<في سبب حصول تلك القوّة لبعض النفوس>

قال:

إشارةٌ
[إلى القوّة التي هي مبدأ الأفعال الغريبة و علّتها]

هذه القوّةُ ربّما كانتْ للنفس بحسب المزاجِ الأصليِّ لِما يفيده من هيئةٍ نفسانيّةٍ تصير للنفسِ الشخصيّةِ تشخصّها؛ و قد تحصل لمزاجٍ؛[1] و قد تحصل بضربٍ من الكسب يجعل النفسَ كالمجرّدة لشدّةِ الزكاء كما تحصل لأولياء اللّه الأبرار.

أقول:

لمّا كانت النفوسُ البشريّةُ عند الشيخ متجدّدةً بالنوع أراد أن يبيّنَ سببَ اختصاصِ بعضِها بتلك القوّةِ دون البعض؛ فقال: هذه القوّة قد تكون بحسب المزاجِ الأصليِّ لأجل أنّ ذلك المزاجَ يفيد لبدنِه هيئةً نفسانيّةً مناسبةً لهذه المعاني تصير تلك الهيئة تشخّص تلك النفس حتّىٰ تصير تلك النفس معها نفساً معيّنةً؛ و قد يكون المزاجُ طارٍ على المزاج الأصليّ و قد يحصل بضربٍ من الكسب من تجريد النفس عن العلائق البدنيّة و تصفيتِها بالرياضة؛ فإنّه إذا اشتدّ الزكاءُ و الصفاءُ تصير النفس كالمجرّدات في القوّةِ و التأثيرِ كما تكون لأولياء اللّه الأبرار و عبادِه الأخيار.

و وجهُ الحصر أنّ سببَ اختصاصِ النفس بتلك القوّةِ إمّا أن يكونَ عينَ تشخّصِها أو غيرَها و هو إمّا بكسبٍ أو لا!

---

١. E: + يحصل.

<المسئلة الرابعة >

<في الفرق بين النبيّ و الوليّ و الساحر >

قال:

إشارةٌ

[إلى الذين لهم القوّة التي هي مبدأ الأفعال الغريبة]

فالذي يقع له هذا في جبلّةِ النفس ثمّ يكون خيّراً رشيداً مزكّياً لنفسِه فهو ذو معجزةٍ من الأنبياء أو كرامةٍ من الأولياء؛ و تزيده تزكيته لنفسِه في هذا المعنى زيادةً علىٰ مقتضىٰ جبلّتِه؛ فيبلغ المبلغَ الأقصىٰ؛ و الذي يقع له هذا ثمّ يكون شرّيراً و يستعمله في الشرّ فهو الساحر الخبيث[1]؛ و قد يكسر[2] قدر نفسه من غُلوائه في هذا المعنى؛ فلايلحق شأوُ الأذكياءِ فيه.

أقول:

إنّ الذين حصلتْ لهم هذه القوّةُ بحسب المزاج الأصليّ ثلاثةٌ:

[١.] النبيّ

[٢.] و الوليّ

[٣.] و الساحر؛

لأنّه إن كان خيّراً رشيداً مزكّياً لنفسِه بالطاعةِ و الخيرِ فهو النبيُّ إن ادّعى النبوّةَ و أظهر المعجزةَ بالتحدّي و إلّا فهو الوليّ؛ و تزكيته لنفسه يزيد هذه القوّةَ بحسب مقتضىٰ جبلّتِه؛ فيبلغ أقصي الغاية؛ و إن كان شرّيراً يستعمله في الشرّ فهو الساحر الخبيث و غلوّه في الشرّ و الخبث قد يكسر قوّةَ نفسِه حتّىٰ ينحطَّ درجتها؛ فلايلحق غايةَ درجة الأزكياء من الأنبياء و الأولياء.

«الغُلُوّ» أو «الغُلْو» التجاوز عن الحدّ و القدر.

---

١. E: ـ الخبيث.

٢. في بعض نسخ الاشارات: ينكسر.

<المسئلة الخامسة >

<في ما يؤكّد وجود القسم الثاني >

قال:

إشارةٌ

[إلى الإصابة بالعين]

الإصابةُ بالعين يكاد أن تكونَ من هذا القبيل؛ و المبدأ فيه حالةٌ نفسانيّةٌ مُعجِبةٌ تؤثّر نَهْكاً في المتعجّب منه بخاصيّتها.

و إنّما يستبعد هذا مَن يفرض أن يكونَ المؤثّر في الأجسام ملاقياً أو مرسل جزء أو منفذ[1] كيفيّةٍ في واسطةٍ.

و مَن تأمّل ما أصّلناه استسقط هذا الشرطَ عن درجة الاعتبار.

أقول:

الذي يؤكّد القولَ بوجودِ النفس الشرّيرة التي بها تلك القوّة الإصابةُ بالعين؛ فإنّ مبدئها هيئةٌ نفسانيّةٌ مُعجِبةٌ يؤثّر بخاصّيتِها نَهْكاً في المتعجّب منه؛ فهذه النفسُ تقرب من نفس الساحر الخبيث.

و لا يستعبد أمثال هذا التأثير إلّا مَن يشترط أن يكونَ المؤثّرُ في الأجسام:

ـ إمّا ملاقياً كما في إحراق النار بالمماسّة

ـ أو مرسل جزءٍ كتبريد الماءِ الهواءَ بأن سال جزءٌ إليه حتّىٰ زعم أنّ في إصابة العين تخرج من قلبِ العاين نفسٌ تتّصل بالمعين؛ و في جذبِ المغناطيسِ الحديدَ أنّه تخرج منه خيوطٌ لطيفةٌ تتّصل بالحديد؛ فتجذبه؛

ـ أو منفذ كيفيّة في الواسطة، كما في تسخين الماء بواسطةِ ما يجاورها من الهواء.

و مَن تأمّل ما أفدناه من الأُصول من تأثيرِ الأوهامِ و النفوسِ في تغيّرِ الحالات و حدوثِ الانفعالات أسقط هذا الشرطَ عن درجة الاعتبار.

و «النَهْك» النقصان من المرض و ما أشبهه؛

---

١. A: ينفذ.

و «من يفرض» أي[١] من يوجب.

<المسئلة السادسة >
<في حصرِ أسباب الغرائب و العجائب >

قال:

تنبيهٌ
[في مبادئ الأُمور الغريبة التي تحدث في عالَم الطبيعة]

إنّ الأُمور الغريبة تنبعث في عالَم الطبيعة من مبادئ ثلاثة:

أحدها: الهيئة النفسانيّة المذكورة؛

و ثانيها: خواصّ الأجسام العنصريّة، مثل جذبِ المغناطيسِ الحديدَ بقوّةٍ تخصّه؛

و ثالثها: قُوى سماويّة بينها و بين أمزجةِ أجسامٍ أرضيّةٍ مخصوصةٍ بهيئاتٍ وضعيّةٍ أو بينها و بين قُوى نفوسٍ أرضيّةٍ مخصوصةٍ بأحوالٍ مـلكيّةٍ[٢] ـ فعليّة أو انفعاليّة ـ مناسبةٍ تستتبع حدوثَ آثارٍ غريبةٍ؛

و السحرُ من قبيل القسم الأوّل، بل المعجزات و الكرامات؛

و النيرنجاتُ من قبيل القسم الثاني؛

و الطلسماتُ من قبيل القسم الثالث.

أقول:

أراد أن يبيّن أسبابَ الغرائب التي تحدث في عالَم الكون؛ و ذكر أنّها ثلاثة:

الأوّل: القوّةُ النفسانيّةُ التي قد مرّ ذكرُها؛

الثاني: خواصُّ الأجسام العنصريّة و أحوالُها التركيبيّةُ، مثل جذبِ المغناطيسِ للحديد بخاصيّتِه؛ و انجذابِ الحجرِ التركي الثلوجَ و الأمطارَ؛ و مثل التركيبات المناسبة المفيدة

---

١. A: + و.

٢. A: فلكيّة؛ E: ـ ملكيّة.

للحركاتِ العجيبةِ كجرِّ الأثقال و إصعاد المياه و الصور الرقّاصة و الزمّارة و الأدوار الدائمة؛

الثالث: قُوى منسوبةٌ إلى السماويّات تحدث بين أجسامٍ سماويّةٍ و بين أمزجةِ أجسامٍ أرضيّةٍ مخصوصةٍ بهيئةٍ وضعيّةٍ من الصور و الأشكال المختلفة المناسبة لمطلوبٍ مطلوبٍ، كما هو المشهور عند أصحاب الطلسمات أو تحدث بين الأجسام السماويّة و بين قُوى أرضيّة يختصّ تأثيرُ تلك القُوىٰ /101A/ بسببِ أحوالٍ فعليّةٍ كما يفعل الشمنيّةُ من الرياضات و التنحيرات و الحركات و النقوش و الكلمات؛ و انفعاليّةٍ كما يفعل أصحابُ العزائم من تعذيب الحيوانات بالقيد و الضرب و التجويع و غير ذلك ممّا يناسب غرضهم.

قوله: «مناسبة تستتبع» صفة لـ«قوى سماويّة».

و السحر من قبيل قسم الأوّل؛

و المعجزات و الكرامات و النيرنجات من القسم الثاني؛ و كذلك عالَمُ الحِيَلِ الهندسيّةِ؛

و الطلسمات من قبيل القسم الثالث و كذلك التعزيم.

و وجهُ الحصر: أنّ المؤثِّرَ إمّا أن يكونَ النفس الإنسانيّة أو لا! و الثاني إمّا أن يكونَ جسماً أو لا! و الأوّل إمّا عنصريّ و هو إن كان للخاصيّة فقط فهو «النيرنج»؛ و إن كان لأحوالٍ أُخر فهو «الحِيَل الرياضيّة»؛ و إن كان جميعاً فهو «جرّ الأثقال» و الآلات الرقّاصة و الزمّامة و غيرها؛ و هو إن كان بمجرّدِ قواها فهو «دعوةُ الكواكب» و إن كان مركّباً منها و من قُوى عنصريّةٍ فهو «الطلسمات» أو نفوس أرضيّة و هو «السيمياء»؛ و إن لم يكن جسماً و لا جسمانيّاً فهو «علم العزائم».

قال:

نصيحةٌ

إيّاك أن تكونَ تكيّسُك و تبرّؤك عن العامّةِ هو أن تنبرى[1] منكراً لكلِّ شيءٍ؛ فذلك هو[2] طيشٌ و عجزٌ؛ و ليس الخرقُ في تكذيبِك ما لم‌يستبن لك بعد جليّته دون الخرقِ في تصديقِك ما لم‌تقم بين يدَيك بيّنةٌ، بل عليك الاعتصام بحبلِ التوقّف و إن أزعجك استنكارُ ما يوعاه سمعك ما لم‌تُبَرهَن استحالتُه لك.

فالصواب أن تسرحَ أمثال ذلك إلىٰ بُقعة الإمكان ما لم‌يذدك[3] عنها قائمُ البرهان.

و اعلمْ أنّ في الطبيعةِ عجائب و للقُوى العاليةِ الفعّالةِ و القُوى السافلةِ المنفعلةِ اجتماعات على غرائب.

أقول:

نصّ الشيخُ بالتقوىٰ عن أن تنفصلَ و تطلب التقدّمَ على العامّةِ بأن تنكرَ لكلِّ شيءٍ من المعجزات و الكرامات كما تفعل المتفلسفةُ الذين يظنّون أنّ إنكارَ ما لايحيطون به علماً هو الحكمةُ و الفلسفةُ، بل يجب أن تعلمَ أنّ التمييزَ من العامّة بإنكارِ الكرامات و غيرِها من الغرائب هو فعلُ ضعفاءِ العقول الذين لم‌يمارسوا العلومَ الحقيقيّةَ و لم‌يطلقوا علىٰ أسرار الطبائع؛ إذ ليس الجهلُ و الحُمقُ في تكذيبِ ما لم‌تقمْ عليه حجّةٌ أقلّ من التصديق بما لم‌تقمْ عليه بيّنةٌ و دليلٌ.

---

١. E: تبرّى. ٢. E: ــ هو. ٣. A: لم‌يزدده.

فعليك أن لا تبادر إلى الإنكارِ إذا سمعتَ ما يعجبك، بل تعتصم بحبلِ التوقّفِ و التأمّلِ؛ و إن أذعجك استنكار ما يودعه سمعك ممّا لم يدلّ دليلٌ على استحالتِه؛ فالصوابُ لك أن تخلّي أمثال ذلك إلىٰ بُقعةِ الإمكان ما لم يطّرد مطارد البرهان؛ لأنّ في عالَم الطبيعة عجائب و للقُوى العالية و السافلة امتزاجات محدِثة للغرائب و العجائب.

و «التبرّي» و «الانبراء» التصدّي؛

و «الطيش» الخفّة؛

و «الخَرق» ضدّ الرفق؛ و يريد به هٰهنا الحُمق؛

و «السرح» تركُ البهيمة للشوم؛

و «الذود» الطرد.

قال:

خاتمةٌ و وصيّةٌ

أيّها الأخ! إنّي قد مخضتُ لك في هذه الإشاراتِ عن زبدةِ الحقّ؛ و ألقمتُك قَفِيَّ الحِكَم في لطائف الكَلِم؛ فضنّه عن الجاهلين و المبتذلين و مَن لم‌يرزق الفطنةَ الوقّادةَ و الدِّربةَ و العادةَ؛ و كان صغاه مع الغاغة أو كان من مُلحدةِ هؤلاء الفلاسفة و من هَمَجِهم؛ فإن وجدتَ مَن تثق بنقاءِ سريرتِه و استقامةِ سيرتِه و بتوقّفِه عمّا يتسرّع إليه الوسواس و بنظرِه إلى الحقّ بعين الرضاءِ و الصدقِ فآته ما يسألك منه مدرّجاً مجزّءاً مفرّقاً تستفرس ممّا تسلفه لِما تستقبله؛ و عاهِدْه باللّه و بأيمانٍ لا مخارجَ لها ليجري في ما يأتيه[1] مجراك متأسّياً بك؛ فإن أذعتَ هذا العلمَ أو أضعتَه فاللّه بيني و بينك؛ و كفىٰ باللّه وكيلاً.

أقول:

ذكر الشيخُ أنّه مخض في هذا الكتابِ عن زبدةِ الحقائق؛ يعني أزال مَخيضَه عن زبده و جعله لقمةً مهيّاةً للشاغلين به.

ثمّ أوصىٰ بصيانةِ هذا الكتابِ عمّن يهينه و عن المعتقدين لضدِّ الحقّ و هم الجاهلون؛ و عمَّن ليس له استعدادُ تحصيلِ الحقائق و كان ميلُه إلى الغواغ و عمَّن كان من مقلّدة هذه الفِرَق الثلاث و توابعهم؛ و ذلك لأنّ النّاسَ بحسب عقائدهم خمس فِرَق؛ لأنّ الإنسانَ إمّا أن يكونَ معتقداً للحقّ أو لا! و الأوّل إمّا أن ينظرَ إليه بعينِ الرضاء و طيبِ النفس أو لا!

و الأوّل: هو الطالبُ للحقّ المستحقُّ للحكمة؛

---

١. في بعض نسخ الاشارت: تؤتيه.

و الثاني هو المبتذلُ؛

و إن لم يكن معتقداً فإمّا أن يعتقد ضدَّ الحقّ أو لا!

و الأوّل: هوالجاهلُ؛

و الثاني: إمّا أن لا يقلّدَ لأحدٍ من الفريقَين الأخيرَين أو لا!

و الأوّل: هوالبَليدُ؛

و الثاني: هو من هَمَجِهم و مقلّدِتِهم.

فأوصي الشيخُ بالصيانةِ عن هذه الفِرَق الأربع و بالإفادة للفرقةِ الأولىٰ؛ إذ المنعُ عن المستوجبين قبيحٌ، كالمنح للجاهلين، كما قيل:

و مَن منح الجهّالَ عـلماً أضـاعه و مَن منع المستوجبين فقد ظلم [١]

فقال: «فإن وجدتَ مَن يثق بنقاءِ سرائرِ قلبِه» يعني صفاء عقله النظريّ و «استقامة سيرته» أي استقامة عقله العمليّ و تثق بتوقّفِه و تأمّلِه في ما يتسرّع إليه من الوسواس؛ و يتلقّي الحقَّ بالرغبةِ و طيبِ النفس؛ فآته عند استجماعِه لهذه الشرائط ما يطلب من هذا العلم علىٰ سبيل الاحتياطِ و التدريجِ؛ و أنت يستفرس حالَه ممّا أعطيتَه سابقاً لِما تعطيه لاحقاً؛ و عاهِدْه باللّه لئلاّ يضيّعه؛ فإن أضعتَ هذا العلم /101B/ فاللّه بيني و بينك.

و «قفيُّ الطعام» ما يختار للضيف؛

و «التبذّل» الاهانةُ؛

و «الوقّادة» المشتعلةُ بالسرعة؛

و «الدِّربة» التجربةُ؛

و «صغاه» ميله؛

و «الغاغة» المختلطُ من الناس؛

و «المُلحد» من قولهم «ألحد» إذا عدل؛

و «الهَمَج» جمع «همجة» و هي ذبابٌ صغيرٌ يسقط علىٰ وجه الغنم و الحمير و أعينِها؛

و «وثق» يثق بالكسر فيهما؛

---

١. و الشاعر هو الشافعي في ديوانه، ص ١٢٩.

و «السريرة» القلبُ؛

و «يتسرّع» يتبادر؛

و «الوسوسة» حديثُ النفس؛ و الإسم منه «الوسواس»؛

و «الاستفراس» طلبُ الفراسة؛

و يُقال: «أسلفتُ» أي أعطيتُ في ما تقدّم؛

و «التأسّي» الاقتداءُ؛

و يُقال: «أذاع الخبرَ» إذا فاشه.

و هذا آخر ما أردنا[1] من شرح هذا الكتاب؛ و نشكر اللّه تعالىٰ بما هدانا إلىٰ ما كنّا آملين إليه؛ و الحمد للّه ربّ العالمين.

وقع الفراغ من تأليفِه أواخر ربيع الأوّل سنة ثمانين ستّمأئة و من تحريرِه أوائل رجب عمّتْ ميامنه لسنة ٦٨٨؛ و الحمد للّه أوّلاً و آخراً.

١. A: ادنا.

نمایه‌ها

١. آيات

٢. روايات

۳. اشعار

۴. کسان

۵. گروه‌ها

۶. کتاب‌ها و نوشته‌ها

٧. اصطلاحها و موضوعها

«ز»

«ص»

«غ»

«ق»

«ى»

منابع و مآخذ

الف. کتابهای چاپی فارسی و عربی

آثار البلاد و أخبار العباد؛ تألیف زکریّا بن محمّد بن محمود القزوینی؛ ترجمهٔ جهانگیر میرزا؛ تصحیح و تکمیل میرهاشم محدّث؛ تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۳ ش.

ابن سینا (بحث و تحقیق)؛ تألیف محمّدکاظم الطریحی؛ دمشق: دارنینوی، ۲۰۰۹ م.

ابن سیناپژوهی؛ به کوشش فاطمه فنا؛ تهران: خانه کتاب، ۱۳۹۲ ش.

الاجازة الکبیرة؛ سیّد عبداللّه موسوی جزایری؛ تحقیق شیخ محمّد سمامی حایری؛ قم: کتابخانهٔ آیت‌اللّه مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ ق.

احصاء العلوم؛ أبونصر الفارابی؛ تقدیم د. علی بوملحم؛ بیروت: مکتبة الهلال، ۱۹۹۶ م.

إرشاد المقاصد الی أسنی المقاصد فی أنواع العلوم؛ محمّد بن إبراهیم بن ساعد الأنصاری الأکفانی؛ تحقیق و تعلیق عبدالمنعم محمّد عمر؛ القاهرة: دار الفکر العربی.

الاشارات و التنبیهات؛ شیخ‌الرئیس ابن سینا؛ تحقیق سلیمان دنیا؛ قاهره.

الاشارات و التنبیهات؛ شیخ‌الرئیس ابن سینا؛ قم: دفتر نشر الکتاب، ۱۴۰۳ ق.

الاشارات و التنبیهات؛ حسین بن عبداللّه بن سینا؛ به کوشش مجتبی زارعی؛ قم، ۱۳۸۱ ش.

أشکال التأسیس للسمرقندی (مع شرح قاضی زاده الرومی)؛ تحقیق محمّد سویسی؛ تونس: مطبعة القومیة للنشر، ۱۹۸۴ م.

أرسطو عند العرب (دراسة و نصوص غیرمنشورة)؛ عبدالرحمن البدوی؛ کویت: وکالة المطبوعات، ۱۹۷۸ م.

الأعلام؛ خیرالدین الزرکلی؛ بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۹۰ م.

الأمالی؛ الصدوق؛ تحقیق هاشم حسنی؛ قم: جامعه مدرّسین، ۱۳۹۸ ق.
بحارالأنوار (ج ۱۰۷)؛ علاّمه محمّدباقر مجلسی؛ بیروت: مؤسسة الوفاء، ۱۹۸۳ م.
البدر العلاة فی کشف غوامض المقولات و تلیه رسالة فی آداب البحث؛ شمس‌الدین محمّد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ تحقیق محمود الامام المنصوری؛ مصر، ۱۳۵۳ ق.
بشارة المصطفی لشیعة المرتضی؛ عمادالدین أبی‌جعفر محمّد بن أبی‌القاسم طبری آملی؛ نجف: مکتبة الحیدریة؛ ۱۳۸۳ ق.
تاریخ ادبیات ایران؛ ادوارد براون؛ ترجمه بهرام مقدادی؛ تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۶۹.
تاریخ ادبیات در ایران؛ ذبیح‌اللّه صفا؛ تهران: انتشارات فردوسی، ۱۳۶۸.
تاریخ الحکماء؛ علی بن یوسف قفطی؛ به کوشش بهین دارایی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۱.
تاریخ الحکماء (ترجمهٔ نزهةالأرواح و روضةالأفراح شمس‌الدین محمّد شهرزوری؛ ترجمهٔ مقصودعلی تبریزی؛ با دیباچه‌ای در بارهٔ تاریخنگاری فلسفه؛ به کوشش محمّدتقی دانش‌پژوه و محمّد سرور مولایی؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵ ش.
تاریخ علوم عقلی در تمدّن اسلامی؛ ذبیح‌اللّه صفا؛ تهران: مجید، ۱۳۸۴ ش.
تتمّة صوان الحکمة؛ ظهیرالدین البیهقی؛ به کوشش محمّد شفیع؛ لاهور، ۱۳۵۱ ق.
التحصیل؛ بهمنیار بن المرزبان؛ تصحیح و تعلیق مرتضی مطهّری؛ تهران: سازمان انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ ش.
تحف العقول؛ حسن بن علیّ بن شعبه حرّانی؛ تحقیق علی‌اکبر غفاری؛ قم: جامعه مدرّسین؛ ۱۴۰۴ ق.
ترجمهٔ فارسی اشارات و تنبیهات؛ شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا؛ با مقدّمه و حواشی و تصحیح احسان یارشاطر؛ تهران: انجمن آثار ملّی، ۱۳۳۲ ش.
ترجمهٔ قدیم الاشارات و التنبیهات؛ حجّةالحقّ ابوعلی سینا؛ تصحیح سیّد حسن مشکان طبسی، با مقدّمهٔ منوچهر صدوقی سها؛ طهران: کتابخانهٔ فارابی، ۱۳۶۰ ش.
التراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیة (دراسات لکبار المستشرقین)؛ عبدالرحمن بدوی؛ القاهرة: مکتبة النهضة المصریة، ۱۹۴۶ م.
ترجمهٔ مبدأ و معاد؛ احمد بن محمّد حسینی اردکانی؛ به کوشش عبداللّه نورانی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱ ش.
ترجمهٔ محبوب القلوب؛ احمد بن محمّد حسین اردکانی؛ به کوشش علی اوجبی؛ تهران: کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۱ ش.

تسع رسائل؛ الشیخ الرئیس أبی‌علی الحسین بن عبدالله بن سینا؛ مطبعة هندیة بالموسکی بمصر، ۱۹۰۸ م.

التعلیقات؛ ابن سینا؛ حقّقه و قدّم له الدکتور عبدالرحمن بدوی؛ قم: مرکز النشر ـ مکتب الأعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.

تفسیر الصافی؛ محمّدمحسن بن شاه مرتضی فیض کاشانی؛ حسین اعلمی؛ تهران: مکتبة الصدر، ۱۴۱۵ ق.

التوحید؛ الصدوق؛ تحقیق هاشم حسینی؛ قم: جامعه مدرّسین، ۱۳۹۸ ق.

تهذیب‌الأحکام؛ محمّد بن الحسن؛ تحقیق حسن الموسوی خرسان؛ تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ ق.

حدوث العالم؛ افضل‌الدین عمر بن علی بن غیلان؛ تصحیح مهدی محقّق؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی ایران، ۱۳۴۸ ش.

دانشنامهٔ علائی؛ شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا؛ با مقدّمه و حواشی و تصحیح سیّد محمّد مشکوة؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی ایران، ۱۳۸۳ ش.

درّةالأخبار و لمعةالأنوار؛ منتجب‌الدین منشی یزدی؛ تصحیح و تحقیق علی اوجبی؛ تهران: حکمت، ۱۳۸۸ ش.

دیوان الامام الشافعی؛ اعداد و تعلیق و تقدیم محمّد ابراهیم سلیم؛ القاهرة: مکتبة ابن سینا.

الذریعة؛ الشیخ آغابزرک الطهرانی؛ بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۳ ق.

رسائل ابن سینا؛ شیخ‌الرئیس ابن سینا؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ ق.

روضات الجنّات فی أحوال العلماء و السادات؛ المیرزا محمّدباقر الموسوی الخوانساری؛ قم: اسماعیلیان، ۱۳۹۰ ق.

روضة أولی الألباب فی معرفة التواریخ و الأنساب؛ أبوسلیمان داود بن أبی‌الفضل محمّد بناکتی؛ تصحیح جعفر شعار؛ تهران: انجمن آثار ملّی.

روضة الواعظین و بصیرة المتّعظین؛ محمّد بن أحمد قتال نیشابوری؛ قم: انتشارات رضی، ۱۳۷۵ ش.

زندگی علمی دانشوران؛ زیر نظر احمد بیرشک؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.

زندگینامهٔ ریاضیدانان دورهٔ اسلامی از سدهٔ سوم تا یازدهم هجری؛ تألیف ابوالقاسم قربانی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵ ش.

زندگی و کار و اندیشه و روزگار پورسینا؛ تألیف سعید نفیسی؛ تهران: اساطیر، ۱۳۸۴.

سه حکیم مسلمان؛ سیّد حسین نصر؛ ترجمهٔ احمد آرام؛ تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۷۱.

شرح الاشارات و التنبیهات؛ المحقّق الفرید الخواجه نصیرالدین الطوسی؛ تحقیق آیت‌اللّه حسن حسن‌زاده آملی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۱ ش.

شرح الالهیات من کتاب الشفاء؛ مهدی بن ابی‌ذر النراقی؛ به اهتمام دکتر مهدی محقّق؛ تهران: مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۵ ش.

شرح عیون الحکمة؛ فخرالدین الرازی؛ مقدّمه و تحقیق محمّد حجازی احمد علی سقا؛ تهران: مؤسسة الصادق (ع)، ۱۳۷۳ ش.

شرح نهج‌البلاغة؛ ابن أبی‌الحدید؛تحقیق محمّد أبوالفضل إبراهیم؛ قم: مکتبة آیةاللّه المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.

شرحی الإشارات (شرح الفخر الرازی علی الإشارات)؛ قم: مکتبة آیةاللّه المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق.

الشفاء؛ ابن سینا؛ قم: مکتبة آیةاللّه مرعشی النجفی، ۱۴۰۵ ق.

شفاء القلوب؛ غیاث‌الدین منصور بن صدرالدین محمّد دشتکی؛ تحقیق و تحصیح علی اوجبی؛ تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۰ ش.

الشقائق النعمانیّة فی علماء الدولة العثمانیّة؛ عصام‌الدین أحمد طاش کبری‌زاده؛ تصحیح و تحقیق سید محمّد طباطبایی (منصور)؛ تهران: کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۹ ش.

الصحائف الالهیّة؛ شمس‌الدین محمّد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ تحقیق احمد فرید المزیدی؛ بیروت، ۲۰۰۷ م.

الصحائف الالهیّة؛ شمس‌الدین محمّد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ حقّقه و علّق علیه و خرّج نصوصه أحمد عبدالرحمن الشریف؛ کویت: مکتبة الفلاح، ۱۹۸۵ م.

صوان الحکمة؛ أبوسلیمان منطقی سجستانی؛ حقّقه و قدّم له الدکتور عبدالرحمن بدوی؛ تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۹۷۴ م.

طبقه‌بندی علوم از نظر حکمای مسلمان؛ تألیف عثمان بکار؛ ترجمهٔ جواد قاسمی؛ مشهد: بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی، ۱۳۸۱ ش.

علم الآفاق و الأنفس؛ شمس‌الدین محمّد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ پیشگفتار و ویرایش غلامرضا دادخواه؛ کالیفرنیا: انتشارات مزدا، ۱۳۹۲ ش.

عوالی اللئالی؛ ابن أبی‌جمهور أحسائی؛ تحقیق مجتبی عراقی؛ قم: دار سیدالشهداء للنشر، ۱۴۰۵ ق.

عون إخوان الصفا علی فهم کتاب الشفاء؛ بهاءالدین محمّد بن الحسن الاصفهانی؛ المجلد الأوّل؛ تحقیق علی اوجبی؛ تهران: مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران، ۱۳۹۴ ش.
عون إخوان الصفا علی فهم کتاب الشفاء؛ بهاءالدین محمّد بن الحسن الاصفهانی؛ المجلد الثانی؛ تحقیق علی اوجبی؛ تهران: وایا، ۱۳۹۴ ش.
عون إخوان الصفا علی فهم کتاب الشفاء؛ بهاءالدین محمّد بن الحسن الاصفهانی؛ المجلد الثالث؛ تحقیق علی اوجبی؛ تهران: وایا، ۱۳۹۴ ش.
عیون الأنباء فی طبقات الأطباء؛ ابن أبی‌اصیبعه؛ شرح و تحقیق الدکتور نزار رضا؛ بیروت: دار مکتبة الحیاة.
فرهنگ و تمدّن اسلامی در ماوراءالنهر از سقوط سامانیان تا برآمدن مغولان؛ تألیف علی غفرانی؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
الفصل فی الملل و الأهواء و النحل؛ ابن حزم الظاهری؛ مصر، ۱۳۴۷ ق.
الفهرست؛ ابن ندیم؛ تصحیح رضا تجدّد؛ چاپ افست ایران.
فهرست الفبایی کتب خطّی کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی؛ محمّد آصف فکرت؛ مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹ ش.
فهرست الفبایی نسخه‌های خطّی کتابخانه آیت‌اللّه مرعشی نجفی؛ سیّداحمد اشکوری؛ قم: کتابخانهٔ آیت‌اللّه مرعشی نجفی.
فهرست کتابخانهٔ شخصی روضاتی؛ محمّدعلی روضاتی؛ اصفهان: نفائس المخطوطات، ۱۳۴۱ش.
فهرستگان نسخه‌های خطّی ایران (فنخا)؛ تألیف مصطفی درایتی؛ ویرایش مجتبی درایتی؛ تهران: سازمان اسناد ملّی ایران.
فهرست مختصر نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی؛ سیّد محمّد طباطبایی (منصور)، تهران: کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۶ ش.
فهرست مخطوطات مکتبة الأوقاف العامّة فی الموصل؛ المجلّد الخامس؛ سالم عبدالرزّاق أحمد؛ الجمهوریّة العراقیّة: وزارة الأوقاف، ۱۴۰۳ ق.
فهرست مخطوطات مکتبة الأوقاف العامّة فی الموصل؛ المجلّد السابع؛ سالم عبدالرزّاق أحمد؛ الجمهوریّة العراقیّة: وزارة الأوقاف، ۱۳۹۷ ق.
فهرست مخطوطات مکتبة کوپرلی؛ رمضان ششن، جواد ایزکی و جمیل آقبکار؛ تقدیم أکمل‌الدین إحسان أوغلی؛ استانبول، ۱۹۸۶ م.
فهرست میکروفیلمهای کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران؛ محمّدتقی دانش‌پژوه؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۸ ش.

فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ عمومی آیت‌اللّه مرعشی نجفی؛ سیّداحمد حسینی اشکوری؛ قم: کتابخانهٔ آیت‌اللّه مرعشی نجفی.
فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ آیت‌الله گلپایگانی؛ سیّداحمد حسینی اشکوری؛ قم، ۱۳۵۷ ش.
فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران؛ محمّدباقر حجّتی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۴۵ ش.
فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مدرسهٔ سپهسالار؛ محمّدتقی دانش‌پژوه و علینقی منزوی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران؛ محمدتقی دانش‌پژوه؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
فهرست نسخه‌های مصنّفات ابن سینا؛ تألیف یحیی مهدوی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۳ ش.
فهرستوارهٔ دستنوشت‌های ایران (دنا)؛ به کوشش مصطفی درایتی؛ تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
قاموس البحرین؛ تألیف محمّد ابوالفضل محمّد؛ تصحیح علی اوجبی؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ ش.
الکافی؛ محمّد بن یعقوب کلینی؛ قم: دارالحدیث، ۱۴۲۹ ق.
کتاب‌شناسی منتخب فلاسفهٔ اسلامی؛ تهران: مرکز اسناد و مدارک علمی، ۱۳۶۵ ش.
کشف الظنون عن أسامی الکتب و الفنون؛ حاجی خلیفه؛ بیروت: دارالفکر، ۱۹۸۲ م.
کشف التمویهات فی شرح الرازی علی الاشارات و التنبیهات للرئیس ابن سینا؛ الإمام العلامة سیف‌الدین الآمدی؛ و یلیه لباب الإشارات و التنبیهات؛ الإمام العلامة فخرالدین الرازی؛ تحقیق و تعلیق الشیخ احمد فرید مزیدی؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۹۷۱ م.
کشف الأسرار عن غوامض الأفکار؛ أفضل‌الدین الخونجی؛ تصحیح و تقدیم خالد الرویهب؛ تهران: مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران، ۱۳۸۹ ش.
کنز الحکمة (تاریخ الحکماء)؛ شمس‌الدین شهرزوری؛ ترجمهٔ ضیاءالدین درّی؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
لباب الاشارات و التنبیهات؛ فخرالدین محمّد بن عمر الرازی؛ تحقیق احمد حجازی السقا؛ قاهره، ۱۹۸۷ م.
لسان العرب؛ العلاّمة ابن منظور؛ بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۹۸۸ م.
المباحثات؛ أبوعلی حسین بن عبداللّه بن سینا؛ تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۴ ق.

المبدأ و المعاد؛ ابن سینا؛ تحقیق عبدالله نورانی؛ تهران: مؤسسهٔ مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
مجموعه آثار (ج ۷)؛ مرتضی مطهّری؛ تهران: صدرا.
مجموعة ورّام؛ محمّدرضا عطائی؛ مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹ ش.
مختارات من المخطوطات العربیّة النادرة فی مکتبات ترکیا؛ رمشان ششن؛ تقدیم أکمل‌الدین إحسان أوغلی؛ استانبول، ۱۹۹۷ م.
مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول؛ محمّدباقر بن محمّدتقی مجلسی؛ تحقیق سیّدهاشم محلاّتی؛ تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۰۴ ق.
مطالع الأنوار؛ سراج‌الدین الأرموی؛ و شرحه المسمی بلوامع الأسرار؛ قطب‌الدین محمّد الرازی؛ صحّحه و علّق علیه أبوالقاسم الرحمانی؛ تهران: مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران، ۱۳۹۳ ش.
معجم الأدباء؛ شهاب‌الدین أبوعبدالله یاقوت بن عبدالله الرومی الحموی؛ بیروت: دارالغرب الإسلامی، ۱۴۱۴ ق.
معجم التاریخ التراث الاسلامی فی مکتبات العالم؛ تألیف علی الرضا قره‌بلوط و أحمد طوران قره‌بلوط؛ ترکیا: دارالعقبة.
معجم متن اللغة؛ أحمدرضا؛ بیروت: دارالمکتبة الحیاة، ۱۳۸۰ ق.
معجم المطبوعات العربیّة و المعربة؛ یوسف بن الیاس سرکیس؛ قم، ۱۴۱۰ ق.
المعجم المفهرس لألفاظ آیات القرآن الکریم؛ محمّد فؤاد عبدالباقی؛ بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
معجم المؤلّفین؛ تألیف عمر رضا کحّاله؛ بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۳۷۶ ق.
مفتاح السعادة و مصباح السیادة فی موضوعات العلوم؛ أحمد بن مصطفی طاش کبری‌زاده؛ بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۵ ق.
المقنعة؛ محمّد بن محمّد مفید؛ قم: کنگرهٔ جهانی هزارهٔ شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
الملل و النحل؛ عبدالکریم شهرستانی؛ تحقیق عبدالأمیر علی مهنا و علی حسن فاعور؛ بیروت: دارالمعرفة، ۱۹۹۳ م.
مؤلّفات ابن سینا؛ وضعه الأب جورج شحاتة قنواتی؛ مصر: دارالتعارف، ۱۹۵۰ م.
مناقب آل ابی طالب علیهم السلام؛ محمّد بن علیّ بن شهر آشوب مازندرانی؛ قم: علامه، ۱۳۷۹ق.
مناظرات فخرالدین الرازی فی بلاد ماوراءالنهر؛ تألیف فخرالدین الرازی؛ تحقیق فتح‌الله خلیف؛ بیروت: دارالمشرق.

منطق سینوی به روایت نیکولاس رشر؛ ترجمهٔ لطف‌اللّه نبوی؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.
المنطقی من مخطوطات بطرسبوغ (کلّیّة الدراسات الشرقیة؛ أحمد عبدالقادر الریّان؛ دبی: مرکز جمعة الماجد للثقافة و التراث.
النجاة من الغرق فی بحر الضلالات؛ ابن سینا؛ ویرایش و دیباچهٔ محمّدتقی دانش پژوه؛ تهران: مؤسسهٔ انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ ش.
نوادر المخطوطات العربیّة فی مکتبات ترکیا؛ رمضان ششن؛ بیروت: دارالکتاب الجدید، ۱۹۷۵ م.
نهج‌البلاغة؛ محمّد بن حسین شریف الرضی؛ صبحی صالح؛ قم: هجرت، ۱۴۱۴ ق.
نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران؛ زیر نظر محمّدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۶ ش.
هدیّة العارفین، أسماء المؤلفین و آثار المصنّفین؛ اسماعیل پاشا البغدادی؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی.
الوافی بالوفیات؛ صلاح‌الدین خلیل بن ایبک الصفدی؛ تحقیق و اعتناء أحمد الأرنأووط و ترکی مصطفی؛ بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.

ب. مجلات

آینهٔ پژوهش؛ شمارهٔ ۲۴؛ فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۳ ش.
خردنامه صدرا؛ شمارهٔ ۷؛ بهار ۱۳۷۶ ش.
الدراسات الشرقیّة (RSO)، ج ۱، سال ۱۹۲۵ م.
معارف؛ دورهٔ نهم شمارهٔ ۲.
نشریهٔ کمسیون ملّی یونسکو در ایران؛ شمارهٔ ۴۳.

ج. نسخه‌های خطّی

الأنوار الالهیّة؛ شمس‌الدین محمّد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ نسخهٔ خطّی شمارهٔ ۲۴۳۲/۵ لاله‌لی سلیمانیه.
ترجمهٔ محبوب القلوب؛ احمد بن محمّد حسین اردکانی؛ نسخهٔ خطّی شمارهٔ ۲۶۸ کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی.
شرح تحریر المجسطی؛ شمس‌الدین محمّد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ نسخهٔ خطّی شمارهٔ ۶۷۸ دانشکدهٔ الهیّات دانشگاه تهران.

شرح القسطاس المستقیم؛ شمس‌الدین محمّد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ نسخهٔ خطّی شمارهٔ ۳۸۵۹ کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی.
شرح القسطاس المستقیم؛ شمس‌الدین محمّد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ نسخهٔ خطّی شمارهٔ ۴۴۱ کتابخانهٔ سنا.
شرح القصیدة الروحانیّة (= القصیدة القافیّة)؛ شمس‌الدین محمّد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ نسخهٔ خطّی شمارهٔ ۱۸۶۴ کتابخانهٔ ملک.
لطائف الحکمة؛ شمس‌الدین محمّد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ نسخهٔ خطّی شمارهٔ ۵۶۱۰ کتابخانهٔ آستان قدس رضوی.
مطالع السعادة؛ شمس‌الدین محمّد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ نسخهٔ خطّی شمارهٔ ۱۸۶۴ کتابخانهٔ ملک.
المعارف فی شرح الصحائف؛ شمس‌الدین محمّد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ نسخهٔ خطّی شمارهٔ ۱۷۲۱۷ کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی.
المعارف فی شرح الصحائف؛ شمس‌الدین محمّد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ نسخهٔ خطّی شمارهٔ ۲۴۳۲ کتابخانهٔ لاله‌لی سلیمانیه.
المعتقدات؛ شمس‌الدین محمّد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ نسخهٔ خطّی شمارهٔ ۲۴۳۲ لاله‌لی سلیمانیه.
مفتاح النظر؛ شمس‌الدین محمّد بن اشرف حسینی سمرقندی؛ نسخهٔ خطّی شمارهٔ ۷۶۶ کتابخانهٔ ملک.

د. چاپ عکسی

حلّ مشکلات کتاب الاشارات و التنبیهات؛ با مقدّمهٔ سیّد محمّد عمادی حائری؛ تهران: سازمان اسناد و کتابخانهٔ ملّی ایران، ۱۳۸۹.
سفینهٔ تبریز؛ گردآوری و خطّ ابوالمجد محمّد بن مسعود تبریزی؛ با مقدّمهٔ عبدالحسین حائری و نصرالله پورجوادی؛ چاپ عکسی، تهران: کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی با همکاری مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱ ش.
المباحث و الشکوک؛ شرف‌الدین محمّد بن مسعود مسعودی؛ با مقدّمهٔ محمّد برکت؛ تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۹ ش.

هـ. پایان‌نامه‌ها

ترجمهٔ محبوب القلوب (ج ۲)؛ میرسیّداحمد اردکانی؛ پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد؛ علی اوجبی؛ دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران؛ نسخهٔ خطّی شمارهٔ ۲۶۸ ط کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی.

و. کتابهای چاپی به زبانهای دیگر

Geschichte der arabischen Litteratur; Carl Brockelmann; E.J.Brill; Leiden; 1943.

Geschichte der arabischen Litteratur (Suppl); Carl Brockelmann; E.J. Brill; Leiden;1937.

Encyclopaedia of Islam; vol VIII; L.B.Miller; 1995.

Twenty Philosophical-Mystical Texts in Persian and Arabic edited by Ali Muhaddis; Acta Biblothecae R.Universitates Upsaliensis; 2008.

فهرست آثار منتشر شدهٔ مؤسسهٔ پژوهشی میراث مکتوب
به ترتیب شمارهٔ ردیف

۱. **بخشی از تفسیری کهن به پارسی** / ناشناخته؛ تصحیح سید مرتضی آیةالله زاده شیرازی، ۱۳۷۵
۲. **فرائد الفوائد در احوال مدارس و مساجد** / محمدزمان تبریزی؛ تصحیح رسول جعفریان، ۱۳۷۳
۳. **جغرافیای نیمروز** / ذوالفقار کرمانی؛ تصحیح عزیزالله عطاردی، ۱۳۷۴
۴. **تاج‌التراجم فی تفسیرالقرآن للأعاجم** / ابوالمظفّر اسفراینی؛ تصحیح نجیب مایل هروی و علی‌اکبر الهی خراسانی، ۱۳۷۵
۵. **فواید راه آهن** / محمّد کاشف؛ تصحیح محمّد جواد صاحبی، ۱۳۷۳
۶. **نـزهة‌الزاهد** / ناشناخته؛ تصحیح رسول جعفریان، ۱۳۷۶
۷. **آثار احمدی** / احمد بن تاج‌الدین استرآبادی؛ تصحیح میرهاشم محدّث، ۱۳۷۴
۸. **دیوان حزین لاهیجی** / حزین لاهیجی؛ تصحیح ذبیح‌الله صاحبکار، ۱۳۷۴
۹. **تذکرة المعاصرین** / حزین لاهیجی؛ تصحیح معصومه سالک، ۱۳۷۵
۱۰. **فتح‌السبل** / حزین لاهیجی؛ تصحیح ناصر باقری بیدهندی، ۱۳۷۵
۱۱. **مرآت الأکوان** / احمد حسینی اردکانی؛ تصحیح عبدالله نورانی، ۱۳۷۵
۱۲. **تسلیة العباد در ترجمهٔ مسکّن الفؤاد شهید ثانی** / ترجمهٔ مجدالأدباء خراسانی؛ تصحیح محمدرضا انصاری، ۱۳۷۴
۱۳. **ترجمهٔ المدخل الیٰ علم احکام‌النجوم** / ابونصر قمی؛ مترجمی ناشناخته؛ تصحیح جلیل اخوان زنجانی، ۱۳۷۵
۱۴. **فیض الدموع** / محمد ابراهیم نواب بدایع نگار؛ تصحیح اکبر ایرانی قمی، ۱۳۷۴
۱۵. **مصابیح‌القلوب** / حسن شیعی سبزواری؛ تصحیح محمد سپهری، ۱۳۸۳
۱۶. **الجماهر فی الجواهر** / ابوریحان البیرونی؛ تصحیح یوسف الهادی، ۱۳۷۴
۱۷. **تحفة‌المحبّین** / یعقوب بن حسن سراج شیرازی؛ به‌اشراف محمدتقی دانش‌پژوه؛ تصحیح کرامت رعنا حسینی و ایرج افشار، ۱۳۷۶
۱۸. **عیار دانش** / علینقی بهبهانی؛ تصحیح سیدعلی موسوی بهبهانی، ۱۳۷۷
۱۹. **قاموس البحرین** / محمّد ابوالفضل محمّد؛ تصحیح علی اوجبی، ۱۳۷۴
۲۰. **مجمل رشوند** / محمدعلی خان رشوند؛ تصحیح منوچهر ستوده و عنایت‌الله مجیدی، ۱۳۷۶
۲۱. **شرح القبسات** / میر سید احمد علوی؛ تصحیح حامد ناجی اصفهانی، ۱۳۷۶
۲۲. **ترجمهٔ تقویم‌التواریخ** / حاجی خلیفه؛ مترجمی ناشناخته؛ تصحیح میرهاشم محدّث، چ ۱: ۱۳۷۶؛ چ ۲: ۱۳۸۴
۲۳. **تفسیر الشهرستانی المسمی مفاتیح‌الاسرار و مصابیح‌الابرار** / محمد بن عبدالکریم الشهرستانی؛ تصحیح محمدعلی آذرشب، ۱۳۷۶
۲۴. **انوارالبلاغه** / محمد هادی مازندرانی؛ تصحیح محمدعلی غلامی‌نژاد، ۱۳۷۶
۲۵. **جغرافیای حافظ ابرو** (۳ ج)/ حافظ ابرو؛ تصحیح صادق سجادی، ۱۳۷۵
۲۶. **تائیّهٔ عبدالرحمان جامی** / تصحیح صادق خورشا، ۱۳۷۶
۲۷. **رسائل دهدار** / محمد دهدار شیرازی؛ تصحیح محمد حسین اکبری ساوی، ۱۳۷۵
۲۸. **تحفة‌الأبرار فی مناقب الائمة‌الأطهار** / عمادالدین طبری؛ تصحیح سید مهدی جهرمی، ۱۳۷۶
۲۹. **شرح دعای صباح** / مصطفی خوئی؛ تصحیح اکبر ایرانی قمی، ۱۳۷۶
۳۰. **نبراس الضیاء و تسواء السواء فی شرح باب البداء و اثبات جدوی الدعاء** / المیر محمد باقر الداماد؛ تصحیح حامد ناجی اصفهانی، ۱۳۷۴
۳۱. **ترجمهٔ اناجیل اربعه** / میرمحمد باقر خاتون‌آبادی؛ تصحیح رسول جعفریان، چ ۱: ۱۳۷۵؛ چ ۲: ۱۳۸۴
۳۲. **عین‌الحکمه** / میر قوام‌الدین محمّد رازی تهرانی؛ تصحیح علی اوجبی، ۱۳۷۴
۳۳. **عقل و عشق، یا، مناظرات خمس** / صائن الدین تُرکه اصفهانی؛ تصحیح اکرم جودی نعمتی، ۱۳۷۵
۳۴. **احیای حکمت** (۲ ج)/ علیقلی بن قرچغای خان؛ تصحیح فاطمه فنا، ۱۳۷۷
۳۵. **منشآت میبدی** / قاضی حسین بن معین‌الدین میبدی؛ تصحیح نصرت الله فروهر، ۱۳۷۶
۳۶. **کیمیای سعادت** / میرزا ابوطالب زنجانی؛ تصحیح ابوالقاسم امامی، ۱۳۷۵
۳۷. **النظامیّة فی مذهب الامامیّة** / خواجگی شیرازی؛ تصحیح علی اوجبی، ۱۳۷۵
۳۸. **شرح منهاج الکرامه فی اثبات الامامه** / علّامهٔ حلّی تألیف علی الحسینی المیلانی، ۱۳۷۶

۳۹. **تقویم الایمان** / المیر محمد باقر الداماد؛ تصحیح علی اوجبی، ج ۱: ۱۳۷۶؛ ج ۲: ۱۳۸۲
۴۰. **التعریف بطبقات الامم** / قاضی صاعد اندلسی؛ تصحیح غلامرضا جمشید نژاد اوّل، ۱۳۷۶
۴۱. **رسائل حزین لاهیجی** / تصحیح علی اوجبی، ناصر باقری بیدهندی، اسکندر اسفندیاری و عبدالحسین مهدوی، ۱۳۷۷
۴۲. **رسائل فارسی** / حسن لاهیجی؛ تصحیح علی صدرائی خوئی، ۱۳۷۵
۴۳. **دیوان ابی‌بکر الخوارزمی** / گردآوری و پژوهش حامد صدقی، ۱۳۷۶
۴۴. **رسائل فارسی جرجانی** / ضیاءالدین جرجانی؛ تصحیح معصومه نور محمدی، ۱۳۷۵
۴۵. **دیوان غالب دهلوی** / تصحیح محمدحسن حائری، ج ۱: ۱۳۷۷؛ ج ۲: ۱۳۸۶
۴۶. **حکمت خاقانیه** / فاضل هندی؛ با مقدمهٔ غلامحسین ابراهیمی دینانی، تصحیح میراث مکتوب، ۱۳۷۷
۴۷. **لطایف الأمثال و طرایف الأقوال** / رشیدالدین وطواط؛ تصحیح حبیبه دانش‌آموز، ۱۳۷۶
۴۸. **تذکرةالشعراء** / مطربی سمرقندی؛ تصحیح اصغر جانفدا، علی رفیعی علامرودشتی، ج ۱: ۱۳۷۷؛ ج ۲: ۱۳۸۲
۴۹. **روضةالأنوار عباسی** / محمّد باقر سبزواری؛ تصحیح اسماعیل چنگیزی اردهایی، ج ۱: ۱۳۷۷؛ ج ۲: ۱۳۸۳
۵۰. **راحةالارواح و مونس الاشباح** / حسن شیعی سبزواری؛ تصحیح محمد سپهری، ۱۳۷۵
۵۱. **تاریخ بخارا، خوقند و کاشغر** / میرزا شمس بخارایی؛ تصحیح محمد اکبر عشیق، ۱۳۷۷
۵۲. **خریدةالقصر و جریدةالعصر** (۳ ج)/ عمادالدین الاصفهانی؛ تحقیق عدنان محمد آل طعمه، ج ۱: ۱۳۷۷؛ ج ۲ و ۳: ۱۳۷۸
۵۳. **ظفرنامهٔ خسروی** / ناشناخته؛ تصحیح منوچهر ستوده، ۱۳۷۷
۵۴. **تاریخ آل سلجوق در آناطولی** / ناشناخته؛ تصحیح نادره جلالی، ۱۳۷۷
۵۵. **خرابات** / فقیر شیرازی؛ تصحیح منوچهر دانش‌پژوه، ۱۳۷۷
۵۶. **محبوب القلوب** (ج ۱)/ قطب‌الدین الاشکوری؛ تصحیح ابراهیم الدیباجی و حامد صدقی، ۱۳۷۸
۵۷. **دیوان جامی** (۲ ج)/ تصحیح اعلاخان افصح‌زاد، ۱۳۷۸
۵۸. **مثنوی هفت اورنگ** (۲ ج)/ عبدالرحمان جامی؛ تصحیح جابلقا دادعلیشاه، اصغر جانفدا، ظاهر احراری، حسین احمد تربیت و اعلاخان افصح‌زاد، ۱۳۷۸
۵۹. **نقد و بررسی آثار و شرح احوال جامی** / اعلاخان افصح‌زاد، ۱۳۷۸
۶۰. **فهرست نسخه‌های خطّی مدرسهٔ علمیّهٔ نمازی خوی** / علی صدرائی خوئی، ۱۳۷۶
۶۱. **منهاج الولایة فی شرح نهج‌البلاغة** (۲ ج)/ عبدالباقی صوفی تبریزی؛ تصحیح حبیب‌الله عظیمی، ۱۳۷۸
۶۲. **فهرست نسخه‌های خطّی مدرسهٔ خاتم‌الانبیاء (صدر) بابل** / علی صدرائی خوئی، محمود طیّار مراغی، ابوالفضل حافظیان بابلی، ۱۳۷۶
۶۳. **تحفةالأزهار و زلال الأنهار فی نسب أبناء الأئمة الأطهار** (۴ ج)/ ضامن بن شدقم الحسینی المدنی؛ تصحیح کامل سلمان الجبوری، ۱۳۷۸
۶۴. **القند فی ذکر علماء سمرقند** / نجم‌الدین النسفی؛ تصحیح یوسف الهادی، ۱۳۷۸
۶۵. **شرح ثمرهٔ بطلمیوس** / خواجه نصیرالدین طوسی؛ تصحیح جلیل اخوان زنجانی، ۱۳۷۸
۶۶. **کلمات علیهٔ غرّا** / مکتبی شیرازی؛ تصحیح محمود عابدی، ۱۳۷۸
۶۷. **مکارم الاخلاق** / غیاث الدین خواندمیر؛ تصحیح محمد اکبر عشیق، ۱۳۷۸
۶۸. **فروغستان** / محمد مهدی فروغ اصفهانی؛ تصحیح ایرج افشار، ۱۳۷۸
۶۹. **مرآة الحرمین** / ایوب صبری پاشا؛ ترجمهٔ عبدالرسول منشی؛ تصحیح جمشید کیان‌فر، ۱۳۸۲
۷۰. **نامه‌ها و منشآت جامی** / عبدالرحمان جامی؛ تصحیح عصام‌الدین اورون‌بایف و اسرار رحمانف، ۱۳۷۸
۷۱. **بهارستان و رسائل جامی** / تصحیح اعلاخان افصح‌زاد، محمد جان عمراُف و ابوبکر ظهورالدین، ۱۳۷۹
۷۲. **سعادت‌نامه یا روزنامهٔ غزوات هندوستان** / غیاث‌الدین علی یزدی؛ تصحیح ایرج افشار، ۱۳۷۹
۷۳. **جواهر الاخبار** / بوداق منشی قزوینی؛ تصحیح محسن بهرام‌نژاد، ۱۳۷۸
۷۴. **شرح الاربعین** / القاضی سعید القمی؛ تصحیح نجفقلی حبیبی، ۱۳۷۹
۷۵. **مجموعه رسائل و مصنفات** / عبدالرزاق کاشانی؛ تصحیح مجید هادی‌زاده، ۱۳۸۰
۷۶. **خانقاه** / فقیر شیرازی؛ تصحیح منوچهر دانش‌پژوه، ۱۳۷۹
۷۷. **شرح دیوان منسوب به امیرالمؤمنین علی‌بن ابی‌طالب** / میرحسین بن معین‌الدین میبدی یزدی؛ تصحیح حسن رحمانی و سیدابراهیم اشک شیرین، ۱۳۷۹
۷۸. **لطائف الإعلام فی إشارات أهل الإلهام** / عبدالرزاق کاشانی؛ تصحیح مجید هادی‌زاده، ۱۳۷۹
۷۹. **جواهرالتفسیر** / ملاحسین واعظ کاشفی سبزواری؛ تصحیح جواد عباسی، ۱۳۷۹

۸۰. **راهنمای تصحیح متون** / جویا جهانبخش، ج ۱: ۱۳۷۸؛ ج ۲: ۱۳۸۴؛ ج ۳: ۱۳۹۰
۸۱. **دیوان الهامی کرمانشاهی** / میرزا احمد الهامی، تصحیح امید اسلام‌پناه، ۱۳۷۹
۸۲. **شرح نهج‌البلاغه نواب لاهیجی** (۲ ج)/ میرزا محمد باقر نواب لاهیجانی؛ تصحیح سید محمد مهدی جعفری، محمد یوسف نیری، ۱۳۷۹
۸۳. **دیوان مخلص کاشانی** / میرزا محمد مخلص کاشانی؛ تصحیح حسن عاطفی، ۱۳۷۹
۸۴. **زیور آل داود** / سلطان هاشم میرزا؛ تصحیح عبدالحسین نوایی، ۱۳۷۹
۸۵. **مجموعه آثار حسام الدین خوئی** / حسن بن عبدالمؤمن خوئی؛ تصحیح صغری عباس‌زاده، ۱۳۷۹
۸۶. **تذکرهٔ مقیم‌خانی** / محمد یوسف بیک منشی؛ تصحیح فرشته صرافان، ۱۳۸۰
۸۷. **سبع رسائل** / جلال‌الدین محمد دوانی؛ تصحیح سید احمد تویسرکانی، ۱۳۸۱
۸۸. **خلد برین** / محمد یوسف واله اصفهانی قزوینی؛ تصحیح میرهاشم محدث، ۱۳۷۹
۸۹. **ترجمهٔ فرحة الغری** / محمدباقر مجلسی؛ تصحیح جویا جهانبخش، ۱۳۷۹
۹۰. **سراج السالکین** / ملامحسن فیض کاشانی؛ تصحیح جویا جهانبخش، ۱۳۸۰
۹۱. **الآثار الباقیة عن القرون الخالیة** / أبوریحان محمد بن أحمد البیرونی، تصحیح پرویز اذکایی، ۱۳۸۰
۹۲. **جذوات و مواقیت** / میرمحمدباقر داماد؛ تصحیح علی اوجبی، ۱۳۸۰
۹۳. **دو شرح أخبار و ابیات و امثال عربی کلیله و دمنه** / فضل‌الله إسفزاری و مؤلفی ناشناخته؛ تصحیح بهروز ایمانی، ۱۳۸۰
۹۴. **هفت دیوان محتشم کاشانی** / کمال‌الدین محتشم کاشانی؛ تصحیح عبدالحسین نوایی، مهدی صدری، ۱۳۸۰
۹۵. **بدایع الملح** / صدرالأفاضل خوارزمی؛ تصحیح مصطفی اولیایی، ۱۳۸۲
۹۶. **فهرست نسخه‌های خطی مدرسه امام صادق (ع) چالوس** / مقدّمه سید رفیع‌الدین موسوی؛ به کوشش محمود طیّار مراغی، ۱۳۸۱
۹۷. **کتاب الأدوار فی الموسیقی** / صفی‌الدین الأرموی البغدادی؛ تصحیح آریو رستمی، ۱۳۸۰
۹۸. **تحفةالملوک** / علی بن ابی حفص اصفهانی؛ تصحیح علی‌اکبر احمدی دارانی، ۱۳۸۲
۹۹. **مثنوی شیرین و فرهاد** / سلیمی جرونی؛ تصحیح نجف جوکار، ۱۳۸۲
۱۰۰. **الإلهیات من المحاکمات بین شرح الإشارات** / قطب الدین الرازی، تصحیح مجید هادی‌زاده، ۱۳۸۱
۱۰۱. **الأربعینیات لکشف أنوارالقدسیات** / القاضی سعید محمد القمی، تصحیح نجفقلی حبیبی، ۱۳۸۱
۱۰۲. **الصراط المستقیم فی ربط الحادث بالقدیم** / میر محمدباقر داماد، تصحیح علی اوجبی، ۱۳۸۱
۱۰۳. **اشراق اللاهوت فی نقد شرح الیاقوت** / عمیدالدین عبدالمطلب الحسینی العبیدلی، تصحیح علی‌اکبر ضیایی، ۱۳۸۱
۱۰۴. **دقائق التأویل وحقائق التنزیل** / ابوالمکارم محمودبن ابی‌المکارم حسنی واعظ، تصحیح جویا جهانبخش، ۱۳۸۱
۱۰۵. **گوهر مقصود** / مصطفی تهرانی (میرخانی)، تصحیح زهرا میرخانی، ج ۱: ۱۳۸۱؛ ج ۲: ۱۳۸۵
۱۰۶. **بلوهر و بیوذسف** / مولانا نظام؛ تصحیح محمد روشن، ۱۳۸۱
۱۰۷. **سندبادنامه** / محمدبن علی ظهیری سمرقندی؛ تصحیح سید محمدباقر کمال‌الدینی، ج ۱: ۱۳۸۱؛ ج ۲: ۱۳۹۲
۱۰۸. **تحفةالفتی فی تفسیر سورة هل أتی** / غیاث‌الدین منصور دشتکی شیرازی؛ تصحیح پروین بهارزاده، ۱۳۸۱
۱۰۹. **جهان دانش** / شرف‌الدین محمدبن مسعود مسعودی؛ تصحیح جلیل اخوان زنجانی، ۱۳۸۲
۱۱۰. **کلیات بسحق اطعمهٔ شیرازی** / جمال‌الدین ابواسحق حلاج اطعمه شیرازی؛ تصحیح منصور رستگار فسایی، ۱۳۸۲
۱۱۱. **محبوب القلوب** (ج ۲)/ قطب‌الدین الاشکوری؛ تصحیح ابراهیم الدیباجی و حامد صدقی، ۱۳۸۲
۱۱۲. **تاریخ عالم آرای امینی** / فضل‌اللّٰه بن روزبهان خنجی اصفهانی؛ تصحیح محمداکبر عشیق، ۱۳۸۲
۱۱۳. **روضةالمنجمین** / شهمردان بن ابی‌الخیر رازی؛ تصحیح جلیل اخوان زنجانی، ۱۳۸۲
۱۱۴. **کلیات نجیب کاشانی** / نورالدین محمد شریف کاشانی؛ تصحیح اصغر دادبه و مهدی صدری، ۱۳۸۲
۱۱۵. **إشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور** / غیاث‌الدین منصور دشتکی شیرازی؛ تصحیح علی اوجبی، ۱۳۸۲
۱۱۶. **مجموعهٔ آثار عبداللّٰه خان قراگوزلو** / حاجی عبداللّٰه خان قراگوزلو امیر نظام همدانی؛ تصحیح عنایت‌الله مجیدی، ۱۳۸۲
۱۱۷. **تعلیقه بر الهیات شرح تجرید ملّا علی قوشچی** / شمس‌الدین محمد بن احمد خفری؛ تصحیح فیروزه ساعتچیان، ۱۳۸۲

۱۱۸. مرآت واردات / محمد شفیع طهرانی؛ تصحیح منصور صفت‌گل، ۱۳۸۳
۱۱۹. جواهرنامهٔ نظامی / محمّدبن ابی‌البرکات جوهری نیشابوری؛ تصحیح ایرج افشار، محمّدرسول دریاگشت، ۱۳۸۳
۱۲۰. تاریخ رشیدی / میرزا محمد حیدر دوغلات، تصحیح عباسقلی غفاری‌فرد، ۱۳۸۳
۱۲۱. اسناد پادریان کَرمِلی / تصحیح منوچهر ستوده، ایرج افشار، ۱۳۸۳
۱۲۲. تنکلوشا / ناشناخته؛ تصحیح رحیم رضازاده ملک، ۱۳۸۴
۱۲۳. دیوان غزلیات میرزا جلال الدین اسیر شهرستانی / تصحیح غلامحسین شریفی ولدانی، ۱۳۸۴
۱۲۴. جامع‌التواریخ (افرنج، پاپان و قیاصره)/ رشیدالدین فضل‌الله همدانی؛ تصحیح محمد روشن، ۱۳۸۴
۱۲۵. زادالمسافر / ناصرخسرو قبادیانی بلخی؛ شرح لغات و اصطلاحات سیداسماعیل عمادی حائری؛ تصحیح سیدمحمد عمادی حائری، ویراست ۱: ۱۳۸۴؛ ویراست ۲: ۱۳۹۳
۱۲۶. جامع‌التواریخ (هند و سند و کشمیر)/ رشیدالدین فضل‌الله همدانی؛ تصحیح محمد روشن، ۱۳۸۴
۱۲۷. شرح نظم‌الدّر / صائن‌الدین علی بن محمد ترکه اصفهانی؛ تصحیح اکرم جودی نعمتی، ۱۳۸۴
۱۲۸. المختصر من کتاب السیاق لتاریخ نیسابور /ابوالحسن الفارسی؛ تصحیح محمدکاظم المحمودی، ۱۳۸۴
۱۲۹. جنگنامه کشم / سراینده ناشناس. **وجرون‌نامه** / سروده قدری؛ تصحیح محمدباقر وثوقی و عبدالرسول خیراندیش، ۱۳۸۴
۱۳۰. تحلیة الارواح بحقائق الانجاح / کمال‌الدین عبدالرزاق الکاشانی؛ تصحیح علی اوجبی، ۱۳۸۴
۱۳۱. خلاصة‌الاشعار و زبدة‌الافکار (بخش کاشان)/ میر تقی‌الدّین کاشانی؛ تصحیح عبدالعلی ادیب برومند و محمّدحسین نصیری کهنمویی، ۱۳۸۴
۱۳۲. نسخهٔ خطی و فهرست‌نگاری در ایران /(مجموعهٔ مقالات به پاس قدردانی از فرانسیس ریشار)؛ به کوشش احمدرضا رحیمی‌ریسه، ۱۳۸۴
۱۳۳. جامع‌التواریخ (اغوز)/ رشیدالدین فضل‌الله همدانی؛ تصحیح محمد روشن، ۱۳۸۴
۱۳۴. اسکندرنامه (بخش ختا)/ منوچهرخان حکیم؛ تصحیح علی‌رضا ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۸۴
۱۳۵. جامع‌التواریخ (اقوام پادشاهان ختای)/ رشیدالدین فضل‌الله همدانی؛ تصحیح محمد روشن، ۱۳۸۵
۱۳۶. ختم‌الغرائب (نسخه‌برگردان)/ خاقانی شروانی؛ به کوشش ایرج افشار، ۱۳۸۵
۱۳۷. کتاب ایرانی /فرانسیس ریشار؛ ترجمهٔ ع. روحبخشان، ۱۳۸۵
۱۳۸. ماهتاب شام شرق / محمدحسین ساکت، ۱۳۸۵
۱۳۹. ارج‌نامه حبیب یغمایی / سیدعلی آل‌داود، ۱۳۸۵
۱۴۰. دیوان اشراق / میر محمدباقر میرداماد؛ مقدّمه جویا جهانبخش؛ تصحیح سمیرا پوستین‌دوز، ۱۳۸۵
۱۴۱. متن‌شناسی شاهنامهٔ فردوسی / منصور رستگار فسایی، ۱۳۸۵
۱۴۲. مجالس جهانگیری / عبدالستار بن قاسم لاهوری؛ تصحیح عارف نوشاهی، معین نظامی، ۱۳۸۵
۱۴۳. تحسین و تقبیح ثعالبی / مترجم محمدبن ابی‌بکر بن علی ساوی؛ تصحیح عارف احمد الزغول، ۱۳۸۵
۱۴۴. مسخرالبلاد / محمّدیاربن عرب قطغان، تصحیح نادره جلالی، ۱۳۸۵
۱۴۵. ارشاد / عبدالله بن محمّد بن ابی‌بکر قَلانِسی نَسَفی؛ تصحیح عارف نوشاهی، ۱۳۸۵.
۱۴۶. ارج‌نامهٔ ملک‌الشعراء بهار / علی میرانصاری، ۱۳۸۵
۱۴۷. مرآت الوقایع مظفری / عبدالحسین خان ملک المورخین؛ تصحیح عبدالحسین نوایی، ۱۳۸۵
۱۴۸. سفارت‌نامهٔ خوارزم / رضا قلی خان هدایت؛ تصحیح جمشید کیان‌فر، ۱۳۸۵
۱۴۹. تاریخ هرات (نسخه برگردان)/ ناشناخته؛ به کوشش محمدرضا ابویی مهریزی، محمدحسن میرحسینی، ایرج افشار، ۱۳۸۷
۱۵۰. جامع التواریخ (بنی‌اسرائیل)/ رشیدالدین فضل‌الله همدانی؛ تصحیح محمد روشن، ۱۳۸۶
۱۵۱. خلاصة‌الاشعار و زبدة‌الافکار (بخش اصفهان)/ میر تقی‌الدّین کاشانی؛ تصحیح عبدالعلی ادیب برومند و محمّدحسین نصیری کهنمویی، ۱۳۸۶
۱۵۲. دربندنامه / میرزا حیدر وزیرأف؛ تصحیح جمشید کیان‌فر، نوری محمدزاده، ۱۳۸۶
۱۵۳. خزائن الأنوار و معادن الأخبار / میر محمدرضا مؤمن خاتون‌آبادی؛ تصحیح مریم ایمانی خوشخو، ۱۳۸۶
۱۵۴. رباعیّات حکیم خیّام / تصحیح و حواشی عبدالباقی گولپینارلی، ۱۳۸۶
۱۵۵. جامع‌التواریخ (سامانیان و بوبهیان و غزنویان)/ رشیدالدین فضل‌الله همدانی؛ تصحیح محمد روشن، ۱۳۸۶
۱۵۶. جامع‌التواریخ (آل سلجوق)/ رشیدالدین فضل‌الله همدانی؛ تصحیح محمد روشن، ۱۳۸۶
۱۵۷. منتخب رسالات صفاءالحق / سید حسن مدنی همدانی، تصحیح علیرضا ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۸۶
۱۵۸. دفتر اشعار صوفی / صوفی محمّد هروی؛ تصحیح ایرج افشار، ۱۳۸۶
۱۵۹. تحفة‌السلاطین / محمدبن جابر انصاری؛ تصحیح احد فرامرز قراملکی، زینت فنی اصل و فرشته مسجدی، ۱۳۸۶

۱۶۰. تحفةالدستور (فرهنگ اعداد کلمات)/ لطف‌الله بن عبدالکریم کاشانی؛ تصحیح مهدی صدری، ۱۳۸۶
۱۶۱. شجرةالملوک / سروده صبوری، ناصح و ظهیر؛ تصحیح منصور صفت‌گل، ۱۳۸۶
۱۶۲. سلم السماوات / ابوالقاسم بن ابی حامد کازرونی؛ تصحیح عبدالله نورانی، ۱۳۸۶
۱۶۳. بیان الحقایق / رشیدالدین فضل‌الله همدانی؛ تصحیح هاشم رجب‌زاده، ۱۳۸۶
۱۶۴. قرآن فارسی کهن: تاریخ، تحریرها، تحلیل / سید محمد عمادی حائری، ج ۱: ۱۳۸۶؛ ج ۲: ۱۳۹۰
۱۶۵. اشرف التواریخ / محمدتقی نوری؛ تصحیح سوسن اصیلی، ۱۳۸۶
۱۶۶. تفسیر الشهرستانی (مفاتیح الأسرار و مصابیح الأبرار) (۲ ج)/ محمد بن عبدالکریم شهرستانی؛ تصحیح محمدعلی آذرشب، ۱۳۸۶
۱۶۷. ارج‌نامهٔ صادق کیا / عسکر بهرامی، ۱۳۸۷
۱۶۸. الإفادة فی تاریخ الأئمة السادة / ابوطالب یحیی بن حسین هارونی؛ تصحیح محمد کاظم رحمتی، ۱۳۸۷
۱۶۹. جامع‌التواریخ (اسماعیلیان)/ رشیدالدین فضل‌الله همدانی؛ تصحیح محمد روشن، ۱۳۸۷
۱۷۰. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ عمومی جمعیت نشر فرهنگ رشت / محمد روشن، ۱۳۸۷
۱۷۱. روضةالانوار / خواجوی کرمانی؛ تصحیح محمود عابدی، ۱۳۸۷
۱۷۲. الیمینی / محمد بن عبدالجبار العتبی؛ تصحیح یوسف الهادی، ۱۳۸۷
۱۷۳. معرفت فلاحت (دوازده باب کشاورزی)/ عبدالعلی بیرجندی؛ تصحیح ایرج افشار، ۱۳۸۷
۱۷۴. چین‌نامه / ماتیو ریچی؛ ترجمه از متن لاتین محمد زمان؛ تصحیح لوجین، پیشگفتار مظفر بختیار، ۱۳۸۷
۱۷۵. قانون شاهنشاهی / حکیم ادریس بن حسام‌الدین بدلیسی؛ تصحیح عبدالله مسعودی آرانی، ۱۳۸۷
۱۷۶. برزونامه / شمس‌الدین محمد کوسج؛ تصحیح اکبر نحوی، ۱۳۸۷
۱۷۷. نزهة الأنفس و روضة المجلس / ابوسعید محمد بن علی بن عبدالله عراقی؛ تصحیح رمضان بهداد، ۱۳۸۷
۱۷۸. رستم‌نامه / ناشناس؛ تصحیح سجّاد آیدنلو، ۱۳۸۷
۱۷۹. رسالة فی استخراج جیب درجة واحدة / موسی بن محمد قاضی‌زاده رومی؛ تصحیح فاطمه سوادی، ۱۳۸۷
۱۸۰. شرح التّلویحات اللوحیة و العرشیة (۳ ج)/ابن کمّونه؛ تصحیح نجفقلی حبیبی، ۱۳۸۷
۱۸۱. ترجمهٔ قرآن کریم / ابوالفضل رشیدالدین میبدی، ۱۳۸۸
۱۸۲. تحفةالعراقین / خاقانی شروانی؛ تصحیح علی صفری آق‌قلعه، ۱۳۸۷
۱۸۳. ساختار معنایی مثنوی معنوی / سیّد سلمان صفوی؛ ترجمه مهوش السادات علوی، ۱۳۸۸
۱۸۴. علی‌نامه (نسخه برگردان)/ ربیع؛ با مقدمه محمدرضا شفیعی کدکنی و محمود امیدسالار، ۱۳۸۸
۱۸۵. ارج‌نامهٔ غلامحسین یوسفی / محمّدجعفر یاحقّی، ۱۳۸۸
۱۸۶. دستورالجمهور / احمدبن الحسین بن الشیخ الخرقانی؛ تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار، ۱۳۸۸
۱۸۷. کتاب الابنیة عن حقایق الادویة (نسخه برگردان)/ ابومنصور موفّق بن علی هروی؛ ایرج افشار و علی اشرف صادقی، ۱۳۸۸
۱۸۸. آداب المضیفین و زادالاکلین / سلطان محمود بن محمد بن محمود؛ تصحیح ایرج افشار، ۱۳۸۸
۱۸۹. عرفات العاشقین و عرصات العارفین (۸ ج)/ تقی‌الدین محمد اوحدی اصفهانی؛ تصحیح ذبیح‌الله صاحبکاری، آمنه فخر احمد، با نظارت محمد قهرمان، ۱۳۸۹
۱۹۰. تاریخ شاه صفی /ابوالمفاخر فضل الحسینی؛ تصحیح محسن بهرام‌نژاد، ۱۳۸۷
۱۹۱. بدایع الأخبار / میرزا عبدالنبی شیخ الاسلام بهبهانی؛ تصحیح سیّدسعید میرمحمد صادق، ۱۳۸۹
۱۹۲. منهاج‌العلی / ابوطالب بهبهانی؛ تصحیح حوریه سعیدی، ۱۳۸۹
۱۹۳. جامع التواریخ (سلاطین خوارزم)/ رشیدالدین فضل‌الله همدانی؛ تصحیح محمد روشن، ۱۳۸۹
۱۹۴. دیوان فهمی استرآبادی / تصحیح محمدحسین کرمی، ۱۳۸۹
۱۹۵. ارج‌نامهٔ محمّد معین / محمد غلامرضایی، ۱۳۸۹
۱۹۶. راشیکات الهند / محمد بن احمد بیرونی؛ تصحیح محمدمهدی کاوه یزدی، ۱۳۸۹
۱۹۷. جامع الصنایع / ناشناخته؛ تصحیح ایرج افشار، ۱۳۸۹
۱۹۸. تاریخ سلاطین کرت / حافظ ابرو؛ تصحیح میرهاشم محدث، ۱۳۸۹
۱۹۹. لطایف‌الحساب / قطب‌الدین لاهیجی؛ تصحیح محمد باقری، ۱۳۸۹
۲۰۰. کتاب نهج‌البلاغه (نسخه برگردان)/ سید رضی؛ به کوشش محمد مهدی جعفری، محمد برکت، ۱۳۸۹
۲۰۱. علی‌نامه (تصحیح)/ ربیع؛ تصحیح رضا بیات و ابوالفضل غلامی، ج ۱: ۱۳۸۹؛ ج ۲: ۱۳۹۱
۲۰۲. ترجمه کتاب النجارة /ابوالوفاء محمد بن محمد بوزجانی؛ از مترجمی ناشناخته؛ تصحیح جعفر آقایانی چاوشی، ۱۳۸۹
۲۰۳. ترجمه منظوم وصیت امام علی به امام حسین / حسن غزنوی ملقب به اشرف؛ تصحیح جواد بشری، ۱۳۸۹
۲۰۴. جامع‌التواریخ (سلغریان فارس)/ رشیدالدین فضل‌الله همدانی؛ تصحیح محمد روشن، ۱۳۸۹

۲۰۵. تَرویح الأرواح فی تَهذیب الصحاح / شهاب‌الدّین محمود بن احمد بن بختیار الزنجانی؛ تصحیح محمّد صالح شریف العسکری، ۱۳۸۹

۲۰۶. اندیشه‌های فلسفی و کلامی خواجه نصیرالدّین طوسی / هانی نعمان فرحات؛ ترجمه غلامرضا جمشیدنژاد اوّل، ۱۳۸۹

۲۰۷. کتاب الوحشیّات (نسخه برگردان)/ ابوتمّام حبیب بن اوس طائی؛ به کوشش محمّدرضا ابوئی مهریزی و وحید ذوالفقاری، پیش‌گفتار احمد مهدوی دامغانی، ۱۳۸۹

۲۰۸. کلمات قصار امام علی (ع)(نسخه برگردان)/ ناشناس؛ به کوشش علی صفری آق‌قلعه، ۱۳۸۹

۲۰۹. معیارالاشعار / نصیرالدین محمد بن محمد طوسی؛ همراه با **میزان الافکار فی شرح معیار الاشعار** / محمد سعدالله مفتی مرادآبادی؛ تصحیح محمد فشارکی، ۱۳۸۹

۲۱۰. حلّ مشکلات کتاب الإشارات و التنبیهات (نسخه برگردان)/ خواجه نصیرالدین طوسی، به کوشش سیّد محمّد عمادی حائری، ۱۳۸۹

۲۱۱. کتاب المباحث و الشکوک (نسخه برگردان)/ شرف‌الدّین محمّد بن مسعود بن محمّد مسعودی؛ به کوشش محمد برکت، ۱۳۸۹

۲۱۲. کاغذ در زندگی و فرهنگ ایرانی / ایرج افشار، ۱۳۹۰

۲۱۳. شاهنامه از دست‌نویس تا متن / جلال خالقی مطلق، ۱۳۹۰

۲۱۴. عهدحُسام / محمود میرزا قاجار؛ تصحیح ایرج افشار، ۱۳۹۰

۲۱۵. کتابشناسی فردوسی / ایرج افشار، ۱۳۹۰

۲۱۶. ارج‌نامهٔ ذبیح‌اللّه صفا / سیدعلی آل داود، ۱۳۹۰

۲۱۷. مجلس در قصّهٔ رسول (ص)/ ناشناخته؛ تصحیح محمّد پارسا نسب، ۱۳۹۰

۲۱۸. محک خسروی / میرزا خسرو بیگ گرجی؛ تصحیح فائزه زهرا میرزا، ۱۳۹۰

۲۱۹. اصول الحکم فی نظام العالم / کافی الاقحصاری؛ تصحیح علی‌اکبر ضیائی، ۱۳۹۰

۲۲۰. حفظ البدن / امام فخر رازی؛ تصحیح محمد ابراهیم ذاکر، ۱۳۹۰

۲۲۱. أخبار ولاة خراسان / السّلامی؛ بازسازی محمدعلی کاظم‌بیکی، ۱۳۹۰

۲۲۲. پژوهشهایی در تاریخ علم / جعفر آقایانی چاوشی، ۱۳۹۰

۲۲۳. فرهنگ جامع اللغات / نیازی حجازی؛ تصحیح افسانه شیفته‌فر، ۱۳۹۰

۲۲۴. رساله جلد سازی / سید یوسف حسین؛ مقدمه ایرج افشار؛ تصحیح علی صفری آق قلعه، ۱۳۹۰

۲۲۵. سیه بر سفید / عارف نوشاهی، ۱۳۹۰

۲۲۶. دیوان فانی / میرزا حسن زنوزی خویی؛ تصحیح شهریار حسن‌زاده، ۱۳۹۰

۲۲۷. ثواقب المناقب / عبدالوهاب همدانی؛ تصحیح عارف نوشاهی، ۱۳۹۰

۲۲۸. فهرست نسخه‌های خطی فارسی آرشیو ملی پاکستان و اسلام‌آباد / عارف نوشاهی، ۱۳۹۰

۲۲۹. فهرست نسخه‌های خطی فارسی پنجاب لاهور (پاکستان)(۲ ج) / عارف نوشاهی، ۱۳۹۰

۲۳۰. مناظره بحرالعلوم / تصحیح زابینه اشمیتکه و رضا پورجوادی، ۱۳۹۰

۲۳۱. دیوان قائمیات / حسن محمود کاتب؛ مقدمه و شرح واژگان محمدرضا شفیعی کدکنی؛ تصحیح سیدجلال حسینی بدخشانی، ۱۳۹۰

۲۳۲. نسخه شناخت / علی صفری آق قلعه؛ ایرج افشار، ۱۳۹۰

۲۳۳. حجة‌الاسلام (برهان الملة)/ ملاعلی نوری؛ تصحیح حامد ناجی اصفهانی، ۱۳۹۰

۲۳۴. به گزین علی‌نامه / ربیع؛ گزینش سیدعلی موسوی گرمارودی، ۱۳۹۰

۲۳۵. تاریخ بوشهر / محمد حسین سعادت کازرونی؛ تصحیح عبدالرسول خیراندیش، عمادالدین شیخ الحکمایی، ۱۳۹۰

۲۳۶. کتاب المعتمد فی أصول الدین / محمود بن محمد الملاحمی الخوارزمی؛ تصحیح ویلفِرِد مادلونگ، ۱۳۹۰

۲۳۷. همایون‌نامه نیمهٔ نخست/ حکیم زجّاجی؛ تصحیح علی پیرنیا، ۱۳۹۰

۲۳۸. از نسخه‌های استانبول / سیّدمحمّد عمادی حائری، ۱۳۹۱

۲۳۹. استاد بشر (ویژه نامه خواجه نصیرالدین طوسی)/ حسین معصومی همدانی و محمد جواد انواری، ۱۳۹۱

۲۴۰. کتاب‌شناسی آثار فارسی چاپ شده در شبه قاره (هند، پاکستان، بنگلادش)(۴ ج)/ عارف نوشاهی، ۱۳۹۱

۲۴۱. المقنع فی الحساب الهندی / علی بن احمد نسوی؛ تصحیح محمّدمهدی کاوه یزدی و رضا افخمی عقدا، ۱۳۹۱

۲۴۲. دیوان مُنجیک تِرمِذی (اشعار پرا کنده)/ علی بن احمد نسوی؛ به کوشش احسان شواربی مقدّم، ۱۳۹۱

۲۴۳. نهایة المرام فی درایة الکلام / ضیاء الدین المکّی والد فخرالدین الرازی، تصحیح أیمن شحادة، ۱۳۹۱

۲۴۴. نورالعیون / ابو روح محمّد جرجانی یمانی؛ تصحیح یوسف بیگ‌باباپور، با نظارت مهدی محقّق، ۱۳۹۱

۲۴۵. تذکرهٔ نشترعشق (۲ ج)/ حسین قلی خان عظیم‌آبادی؛ تصحیح سیدکمال حاج سید جوادی، ۱۳۹۱

۲۴۶. **الأفق المبین** / محمّد باقر الاسترابادی (میرداماد)؛ تصحیح حامد ناجی اصفهانی، ۱۳۹۱
۲۴۷. **الرسالة المحیطیة** (نسخه برگردان)/ غیاث‌الدین جمشید کاشانی؛ تصحیح یونس کرامتی، ۱۳۹۱
۲۴۸. **توضیحات رشیدی** / رشیدالدین فضل الله همدانی؛ تصحیح هاشم رجب‌زاده
۲۴۹. **مفتاح‌التفاسیر** / رشیدالدین فضل الله همدانی؛ تصحیح هاشم رجب‌زاده، ۱۳۹۱
۲۵۰. **سلطانیه** / رشیدالدین فضل الله همدانی؛ تصحیح هاشم رجب‌زاده
۲۵۱. **لطایف الحقایق** / رشیدالدین فضل اللّه همدانی؛ تصحیح هاشم رجب‌زاده
۲۵۲. **مجموعهٔ رشیدیه** (نسخه برگردان)/ رشیدالدین فضل الله همدانی؛ تحقیق و مقدّمه هاشم رجب‌زاده، ۱۳۹۱
۲۵۳. **شرح التعرُّف لمذهب التصوف** (نسخه‌برگردان)/ ابو ابراهیم اسماعیل بن محمد مستملی بخاری؛ به کوشش نجیب مایل هروی، ۱۳۹۲
۲۵۴. **مجالس** / جلال‌الدین عبدالحمید عتیقی تبریزی؛ تصحیح سعید کریمی، ۱۳۹۲
۲۵۵. **شرح المقدّمة فی الکلام** / نجیب‌الدین ابوالقاسم عبدالرحمن بن علی بن محمد الحسینی؛ مع المقدمة فی الکلام الشیخ ابوجعفر الطوسی؛ تصحیح حسن انصاری و زابینه اشمیتکه، ۱۳۹۲
۲۵۶. **سام‌نامه** / ناشناس؛ تصحیح وحید رویانی، ۱۳۹۲
۲۵۷. **التفصیل لجمل التحصیل** / سلیمان بن عبداللّه الخراشی؛ المقدمه و الفهارس حسن انصاری، یان تیله، ۱۳۹۲
۲۵۸. **خلاصة‌الاشعار و زبدة‌الافکار** (بخش قم و ساوه) / میر تقی الدین کاشانی؛ تصحیح و تحقیق علی اشرف صادقی، ۱۳۹۲
۲۵۹. **جامع‌التواریخ** (تاریخ ایران و اسلام) (۳ ج) / رشیدالدین فضل‌اللّه همدانی؛ تصحیح و تحشیه محمد روشن، ۱۳۹۲.
۲۶۰. **خلاصة‌الاشعار و زبدة‌الافکار** (بخش شیراز و نواحی آن) / میر تقی الدین کاشانی؛ تصحیح نفیسه ایرانی، ۱۳۹۲
۲۶۱. **عهدنامهٔ مالک اشتر** محمد ابراهیم بدایع‌نگار تهرانی؛ مقدّمه، تصحیح و تعلیقات محمد شادرُوی‌منش و محمود عابدی، ۱۳۹۲
۲۶۲. **رسالهٔ اسطرلاب کوشیار گیلانی** به کوشش محمد باقری، ۱۳۹۲
۲۶۳. **سه رساله ازکوشیار گیلانی** (رسالهٔ حساب و بخشی از زیج بالغ و شرح مجمل الاصول)؛ با مقدمهٔ محمد باقری، ۱۳۹۲
۲۶۴. **رسالهٔ إثبات العقل المجرّد** خواجه نصیرالدین طوسی و شروح آن؛ شمس‌الدین کیشی، جلال الدین دوانی، شمسا گیلانی و... مقدمه: احد فرامرز قراملکی؛ تصحیح و تحقیق: طیبه عارف‌نیا، ۱۳۹۳
۲۶۵. **مثنوی معنوی** (۴ ج) / جلال الدین محمد بلخی؛ آخرین تصحیح رینولد ا. نیکلسون؛ تصحیح مجدد و ترجمه حسن لاهوتی، ۱۳۹۳
۲۶۶. **روضهٔ تسلیم (تصوّرات)** / خواجه نصیرالدّین طوسی تصحیح و پیشگفتار: سید جلال حسینی بدخشانی با مقدمهٔ: هرمان لندلت، ۱۳۹۳
۲۶۷. **سه رساله از ثابت بن قرّه** (ساعت‌های آفتابی، حرکت خورشید و ماه، چهارده وجهی محاط در کره)؛ با مقدمهٔ پویان رضوانی، ۱۳۹۳
۲۶۸. **آثار فتح‌الله خان شیبانی** (۲ ج) / به کوشش: علیرضا شانظری، ۱۳۹۳
۲۶۹. **مرآت الادوار و مرقات الاخبار** (۲ ج) / مصلح‌الدّین محمّد لاری؛ تصحیح: سیّد جلیل ساغروانیان، ۱۳۹۳
۲۷۰. **خلاصة‌الاشعار و زبدة‌الافکار (بخش خراسان)** / میرتقی الدین کاشانی؛ تصحیح عبدالعلی ادیب برومند و محمدحسین نصیری کهنمویی، ۱۳۹۳.
۲۷۱. **دیوان حافظ شیرازی** کهن‌ترین نسخه شناخته شده کامل، کتابت ۸۰۱ هجری / با دیباچه محمد گلندام (جامع دیوان حافظ)؛ به کوشش بهروز ایمانی، ۱۳۹۴.
۲۷۲. **التذکرة فی علم الهیئة** نصیرالدّین محمد بن محمد طوسی؛ مقدمه، تصحیح و تحقیق: جمیل رجب؛ ترجمهٔ مقدمه به فارسی: حسن امینی، ۱۳۹۴
۲۷۳. **مجموعه آثار امامیه** (منتخباتی از عیون اخبارالرضا(ع)، امالی شیخ صدوق، صحیفةالرضا(ع) و...)؛ با مقدّمهٔ حسن انصاری، ۱۳۹۴
۲۷۴. **دیوان خازن** ابومحمد عبداللّه بن احمد خازن؛ مقدّمه، تصحیح و تحقیق احمد مهدوی دامغانی، ۱۳۹۴
۲۷۵. **رباعیّات مؤمن یزدی** سرودهٔ مؤمن حسین بن باقی یزدی؛ به کوشش: حسین مسرّت، ۱۳۹۴
۲۷۶. **دیوان امامی هروی** سرودهٔ عبداللّه بن محمّد امامی هروی به کوشش: عصمت خوئینی، ۱۳۹۴
۲۷۷. **نقد متن‌پژوهی مدرن** نقدی بر نظریه‌های چاپ انتقادی متون در انگلستان و آمریکا؛ جِرُم. ج. مَکگَن؛ ترجمهٔ سیما داد، ۱۳۹۴
۲۷۸. **تاریخ کشیکخانهٔ همایون** نورالدین محمّد شریف کاشانی متخلّص به نجیب؛ تصحیح و تحقیق: اصغر دادبه و مهدی صدری، با مقدمهٔ مهدی صدری، ۱۳۹۴
۲۷۹. **کامل التعبیر** (۲ ج) ابوالفضل حبیش بن ابراهیم تفلیسی (سده ششم هجری)؛ تصحیح: مختار کمیلی، ۱۳۹۴
۲۸۰. **ضیاء الشّهاب** شرح فارسی شهاب الأخبارِ قاضی قُضاعی؛ از: شارحی ناشناخته؛ تصحیح و تحقیق: جویا جهانبخش، حسن عاطفی و عباس بهنیا، ۱۳۹۴

۲۸۱. **هفت منظومهٔ حماسی** (بیژن‌نامه، کک کوه‌زاد نامه، ببر بیان، پتیاره، تهمینه نامهٔ کوتاه، تهمینه نامهٔ بلند، رزم‌نامهٔ شکاوند کوه)؛ تصحیح و تحقیق: رضا غفوری، ۱۳۹۴

۲۸۲. **تحقیق درمجالس تفسیری فضل بن مُحِبّ نیشابوری و ابیات فارسی آن**، جواد بشری و محمد افشین‌وفایی، ۱۳۹۴

۲۸۳. **کتاب تلخیص المحصَّل** (فی شرح المحصَّل فی علم الکلام) خواجه نصیرالدین محمّد بن محمّد بن حسن طوسی؛ با مقدمهٔ حسن انصاری، ۱۳۹۴

۲۸۴. **المحجة البیضاء فی اصول الدین** حسام الدین عبدالله بن زید العنسی (د: ۶۶۷ ﻫ)؛ مقدمه و فهارس حسن انصاری، زابینه اشمیتکه، ۱۳۹۴

۲۸۵. **صحیفهٔ سجّادیّه با ترجمه‌ای کهن به فارسی** گزارش نسخه‌شناختی و زبان‌شناختی؛ مسعود قاسمی، ۱۳۹۴

۲۸۶. **جامع‌التواریخ (تاریخ مبارک غازانی)** رشیدالدین فضل‌الله همدانی؛ به تصحیح و تحشیه محمد روشن، مصطفی موسوی، ۱۳۹۴.

۲۸۷. **هرمنوتیک صوفیانه** در تفسیر کشف‌الاسرار میبدی؛ آنابل کیلر؛ ترجمهٔ جواد قاسمی؛ با پیش‌گفتار نصرالله پورجوادی، ۱۳۹۴

۲۸۸. **فهرست نسخه‌های خطی فارسی و عربی کتابخانهٔ فردوسی، کالج وادام(Wadham) دانشگاه آکسفورد** (مجموعهٔ میناسیان)؛ به کوشش: علی میرانصاری، ۱۳۹۴

۲۸۹. **کهن‌ترین فرهنگ‌نامهٔ فارسی دانش استیفا** (تصحیح و تحلیل بخش لغات و مصطلحات المرشد فی الحساب) به کوشش نفیسه ایرانی ـ علی صفری آق‌قلعه، ۱۳۹۵

۲۹۰. **ترجمهٔ کتاب الملل و النحل** محمّد بن عبدالکریم شهرستانی از مترجمی ناشناخته (احتمالاً از سدهٔ ششم هجری)؛ با مقدمهٔ سیّد محمّد عمادی حائری، ۱۳۹۵.

۲۹۱. **خلاصة‌الاشعار و زبدة‌الافکار** (بخش تبریز و آذربایجان و نواحی آن) / میر تقی‌الدین کاشانی؛ تصحیح و تحقیق رقیه بایرام حقیقی، ۱۳۹۵.

۲۹۲. **کتاب الملخَّص فی اللغة مع الوفاء بترجمة ما فی القرآن** ابوالفتح حمدبن احمدبن حسین بادی معروف به کافی؛ با مقدّمه محمود جعفری دهقی، ۱۳۹۵.

۲۹۳. **دیوان هاتف اصفهانی** / احمد حسینی اصفهانی (هاتف)؛ مقدمه، تصحیح و تعلیقات وجیهه ربیع، ۱۳۹۵.

۲۹۴. **دیوان غیاث‌الدّین کُجُجی** خواجه غیاث‌الدّین محمّد کُجُجانی (تبریزی)، مشهور به خواجه شیخ (سدهٔ هشتم هجری)؛ مقدمه، تصحیح و تعلیقات: مسعود راستی‌پور ـ احسان پورابریشم، ۱۳۹۵.

۲۹۵. **دو رساله از عِزُّالدین زنجانی** (عُمدةُالحساب و قِسطاس المعادلة فی علم الجبر والمقابلة) عزّالدین عبدالوهّاب بن ابراهیم زنجانی (سدهٔ هفتم هجری)؛ با مقدمهٔ مریم زمانی؛ زیر نظر محمد باقری، ۱۳۹۵.

۲۹۶. **المشیخه (کنزالسالکین)** (گنجینهٔ خطوط و یادگارنامهٔ مشاهیر علمی ایران از سال ۸۴۵ ـ ۱۰۲۲ ﻫ . ق)؛ نظام الدین اسحاق (د: ۸۴۵ ﻫ . ق)، نجم‌الدین محمد (د: ۸۸۵ﻫ . ق)، سالک الدین محمد اول (زنده در ۹۳۰ﻫ. ق)، مالک الدین مؤید (د: ۹۶۹ ﻫ . ق)، سالک الدین محمد دوم (د: ۱۰۲۲ ﻫ ..ق)؛ با مقدمهٔ سیّد محمّد طباطبایی بهبهانی (منصور)، ۱۳۹۵.

۲۹۷. **مجموعه به خط ملاصدرا** (درگذشتهٔ ۱۰۵۰ ﻫ)؛ یادداشتهای قرآنی و تفسیر آیهٔ نور از ملاصدرا، منتخب بحرالحقایق نجم‌الدین دایه و التأویلات عبدالرزاق کاشی؛ با مقدّمهٔ محمّد برکت، ۱۳۹۵.

۲۹۸. **خلاصة‌الأشعار و زبدة‌الأفکار (بخش یزد و کرمان و نواحی آن)**؛ میرتقی الدّین کاشانی (زنده در ۱۰۱۶ق)؛ سیّدعلی میرافضلی، ۱۳۹۵.

۲۹۹. **ترجمهٔ عربی جامع التواریخ (تاریخ الغازانی)** رشیدالدین فضل الله همدانی (درگذشتهٔ ۷۱۸ ﻫ . ق)؛ از مترجمی ناشناخته با مقدّمهٔ یوسف الهادی، ۱۳۹۵.

۳۰۰. **رسالهٔ حاتمیّه** نوشته شده در ۸۹۱ﻫ . ق؛ حسین بن علی بیهقی واعظ (کاشفی)؛ مقدمه، تصحیح و تعلیقات: باقر قربانی زرّین، ۱۳۹۵.

۳۰۱. **زیج یمینی** (تألیف ۵۱۱ﻫ) محمد بن علی بن مالک بن ابونصر الحقایقی؛ با مقدمهٔ علی صفری آق‌قلعه، ۱۳۹۵.

۳۰۲. **مجموعه رسائل** (عجائب احکام أمیرالمؤمنین (ع)، ذکر الخلائف و عنوان المعارف، فضل العلم، ادب الصغیر، ذخائر الحکمة، مختصر جاودان خرد)؛ با مقدمهٔ احمد مهدوی دامغانی، ۱۳۹۵.

۳۰۳. **دستورالکاتب فی تعیین المراتب** / تصنیف محمدبن هندوشاه نخجوانی (شمس منشی) قرن هشتم هجری؛ تصحیح علی‌اکبر احمدی دارانی، ۱۳۹۵.

۳۰۴. **راهنمای دست‌نوشته‌های مانوی تورفان** (روش شناسی ویرایش و بازسازی)؛ محمد شکری فومشی، ۱۳۹۶

۳۰۵. **تکمله نفحات الانس** شرح احوال و آثار جامی /تألیف رضی‌الدین عبدالغفور لاری؛ مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، ۱۳۹۶.

۳۰۶. **الرحلة المکیة** (تاریخ سیاسی و اجتماعی مشعشعیان)؛ سیدعلی بن عبدالله مشعشعی؛ ترجمه و اضافات نورالدین محمدبن نعمت الله جزایری؛ مقدمه، تصحیح و تعلیقات عارف نصر، ۱۳۹۶.

۳۰۷. **اربعین العلایی فی کلام العلی** یوسف بن آیبیک المتفعی(؟) الحنفی؛ مقدّمه، تصحیح و تعلیقات احسان پورابریشم، ۱۳۹۶.

۳۰۸. خلاصة‌الأشعار و زبدة‌الأفكار (بخش قزوین، گیلان و دارالمرز و نواحی آن)؛ میرتقی الدّین کاشانی (زنده در ۱۰۱۶ ق)؛ تصحیح: سیدمحمد دبیرسیاقی و مهدی ملک محمدی، ۱۳۹۶

۳۰۹. رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا نگارش گروهی از نویسندگان؛ با مقدّمهٔ اکبر ایرانی، ۱۳۹۶

۳۱۰. نویسندهٔ رستم‌التواریخ کیست و پژوهشی در نگاه او به ایران؛ جلیل نوذری، ۱۳۹۶

۳۱۱. فهرست نسخه‌های خطّی فارسی پاکستان (فهرست ۸۰۰۰ نسخهٔ خطّی کتابخانه‌های شخصی و دولتی) (۴ج)؛ تألیف: عارف نوشاهی، ۱۳۹۶

۳۱۲. پنج رسالهٔ حروفیه؛ سیّد شریف (سده نهم هجری)؛ تصحیح و مقدمه ولی قیطرانی، ۱۳۹۶

۳۱۳. کتاب الکنز الکبیر؛ أبی علی أحمدبن محمّد مسکویه الرازی (المتوفّی ۴۲۱ هـ.)؛ حقّقه و قدّم له: ابوالقاسم امامی، ۱۳۹۶

۳۱۴. الرسائل و المکاتیب (ترتیب السعادات و منازل العلوم، مقالة فی النفس و العقل، فی اللذّات و الآلام، دفع الغمّ من الموت، مسألة فی حدّ الظلم، رسالة فی مائیّة العدل و...)؛ أبی علی أحمد بن محمّد مسکویه الرازی (المتوفّی ۴۲۱ هـ.)؛ حقّقه و قدّم له: ابوالقاسم امامی، ۱۳۹۶

۳۱۵. سیر و سلوک / خواجه نصیرالدّین طوسی؛ تصحیح، ترجمه و شرح به انگلیسی: سید جلال حسینی بدخشانی، ۱۳۹۶

۳۱۶. رسالهٔ هفت دستگاه موسیقی ایرانی / میرزا شفیع؛ پیشگفتار و تصحیح متن محسن محمّدی، ۱۳۹۶

۳۱۷. سه رساله اسرارالعارفین، شراب العاشقین، المنتهی / حمزه فنصوری (عارف قرن ۱۶ جهان مالایی)؛ تحقیق و ترجمه امیرحسین ذکرگو ـ لیلا حاجی مهدی تاجر، ۱۳۹۷

۳۱۸. الخطبة القاصعة / منسوب به امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب «علیه‌السلام»؛ تحقیق و تصحیح اکبر راشدی‌نیا؛ پیش‌گفتار احمد مهدوی دامغانی، ۱۳۹۷

۳۱۹. سنجش منابع تاریخی شاهنامه / در پادشاهی خسروانوشیروان؛ پژوهش و نگارش، فرزین غفوری، ۱۳۹۷

۳۲۰. افضل التواریخ روزگار و زندگانی شاه طهماسب اول صفوی (۹۳۰ ـ ۹۸۴ هـ. ق)؛ (دفتر اول از مجلد دوم)؛ فضلی خوزانی اصفهانی (قرن یازدهم هـ. ق)؛ به کوشش: احسان اشراقی ـ قدرت الله پیشنمازراده، ۱۳۹۸

۳۲۱. سه رساله از تصنیفات خواجه نصیرالدین طوسی / متن فارسی و ترجمه انگلیسی تولا و تبرا، مطلوب المؤمنین و آغاز و انجام / تصحیح و ترجمه سید جلال حسینی بدخشانی، ۱۳۹۷

۳۲۲. مطلع الأنوار / سرودهٔ امیر خسرو دهلوی (۶۵۱ـ۷۲۵ هـ. ق.)؛ تصحیح: مریم زمانی (اللّه داد)، ۱۳۹۷

۳۲۳. دست‌نوشته‌های ناصرالدین شاه‌قاجار از سفر و شکار در فیروزکوه (محرم الی ربیع‌الاول ۱۲۸۲)؛ به کوشش: فاطمه قاضیها، ۱۳۹۷

۳۲۴. لطائف التفسیر /(تفسیر درواجکی)؛ (۵ ج)؛ فخرالاسلام ابونصر احمدبن حسن بن سلیمان درواجکی (درگذشتهٔ ۵۴۹ هـ. ق)؛ تصحیح و تحقیق: سعیده کمائی‌فرد، ۱۳۹۸

۳۲۵. تفسیر بصایر یمینی (۴ ج)؛ محمد بن محمود نیشابوری؛ تصحیح و تحقیق علی رواقی، ۱۳۹۸

۳۲۶. کتابشناسی متون چاپ شده در ایران (از سال ۱۲۳۳ قمری تا ۱۳۹۰ شمسی) (۲ ج)؛ به کوشش: محمود طیّار مراغی ـ سیّد سعید میرمحمّد صادق، ۱۳۹۸

۳۲۷. بُحَیره (در حکایت‌نویسی و عجایب‌نگاری) (۳ج)؛ میرمحمّدهاشم بیگ فزونی استرابادی؛ مقدّمه و تصحیح: مرتضی موسوی ـ رضوان مسّاح، ۱۳۹۸

۳۲۸. صحیفهٔ جعفری (شرح احوال امامزاده ابوجعفر عریضی در یزد)؛ تألیف سیّد محمّد بن ناصرالحق بن سعدالحق بن محمّد حسینی کاظمی نوربخش (زنده در ۹۶۲ هجری قمری)؛ با مقدمه و تصحیح محمّدرضا ابوئی مهریزی، ۱۳۹۸

۳۲۹. جامع‌التواریخ رشیدالدین فضل الله همدانی. **مجمع التواریخ** / حافظ ابرو؛ مقدمه و پژوهش [و گردآوری] محمدرضا غیاثیان، ۱۳۹۸.

۳۳۰. دستورالمنجمین مؤلفی ناشناخته؛ با مقالهٔ محمد قزوینی؛ مقدمه انگلیسی سیدجلال حسینی بدخشانی؛ مقدمه فارسی علی صفری آق‌قلعه، محمد باقری؛ زیر نظر اکبر ایرانی، ۱۳۹۸.

۳۳۱. درة‌التاج لغرة الدبّاج (بخش حساب)؛ قطب‌الدین محمود بن مسعود بن مصلح کازرونی شیرازی؛ تصحیح و تعلیقات سید عبداللّه انوار، ۱۳۹۸

۳۳۲. کنوز الودیعه من رموز الذریعه (ترجمه کتاب الذریعه راغب اصفهانی در علم اخلاق نظری و تهذیب نفس) / انشای ابن ظافر شیرازی؛ مقدمه، تصحیح و تعلیقات غلامرضا شمسی، ۱۳۹۸

۳۳۳. طَبَائِعُ الحَیَوَان (۲ ج)؛ شرف الزَّمانِ طاهِر المَرْوَزِيّ؛ حقّقه علی ثلاث مخطوطات و استخراج فهارسه: یوسف الهادي، ۱۳۹۸

۳۳۴. زرندیّه میرزا اسداللّه یمین اسفندیاری (موفق السلطان)؛ به کوشش رضا کردی کریم‌آبادی، ۱۳۹۹

۳۳۵. خاندان حَمّوئیان (بررسی کارنامهٔ علمی، فرهنگی و سیاسی خاندان حمّوئیان خراسان، شام و یزد)؛ نگارش و پژوهش سید سعید احمدپور مقدّم، ۱۳۹۹

۳۳۶. **منتهی الإدراک فی تقاسیم الأفلاک** ابومحمّد عبدالجبار خَرَقی (۴۷۷ ـ ۵۵۳ ق)؛ تصحیح، ترجمه و پژوهش: حنیف قلندری، ۱۳۹۹

۳۳۷. **رسالة فی أوجاع المَفاصل و عِلاجها** ابوبکر محمّد بن زکریا الرازی (۲۵۱ ـ ۳۱۳ هـ . ق) **کتاب الحاصل فی علاج المفاصل** ترجمهٔ فارسی اوجاع المفاصل (از مترجمی ناشناخته در سدهٔ هفتم هجری) به همراه ترجمهٔ فارسی مقالة في النقرس رازی تصحیح، تحقیق و ترجمه: محمّد ابراهیم ذاکر ـ غلامرضا جمشیدنژاد اول، ۱۳۹۹

۳۳۸. **تحفهٔ سلطانیه** (نامه‌ها، مکتوبات و منشآت) /حسن بن گل‌محمّد بن قلی محمّد (سدهٔ دهم و یازدهم هجری)؛ تصحیح محبوبه مسلمی‌زاده، ۱۳۹۹

۳۳۹. **رسائل خواجو** (شمع و شمشیر، سراجیّه، شمس و سحاب، نمد و بوریا)؛ تألیف: خواجوی کرمانی (درگذشتهٔ ۷۵۰ هـ . ق) مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمّد شادروی‌منش و محمود عابدی، ۱۳۹۹

۳۴۰. **زبان خیال‌انگیز نظامی** تألیف هلموت ریتر (۱۹۷۱ـ۱۸۹۲)؛ ترجمه از آلمانی سعید فیروزآبادی، ۱۳۹۹

۳۴۱. **سنجش پیشاب‌شناسی رازی با پزشکی نوین پژوهش** و گردآوری محمدابراهیم ذاکر و حسن اتوکش، ۱۳۹۹

۳۴۲. **خسرو و شیرین نظامی** نسخهٔ هنری مصوَّر به خط اظهر تبریزی (سدهٔ نهم هجری)؛ با مقدمهٔ شیوا میهن، ۱۳۹۹

۳۴۳. **خمسهٔ نظامی گنجه‌ای** قاسم علی سلطان (مورَّخ ۹۶۸ هـ . ق)؛ مقدمه و پژوهش علی‌اصغر میرزایی‌مهر، ۱۳۹۹

۳۴۴. **پژوهشی در طبائع الحیوان** شرف‌الزمان طاهر مروزی نگارش یوسف الهادی؛ ترجمهٔ محمّد باهر؛ ۱۳۹۹

۳۴۵. **مخزن‌الأسرار نظامی** نسخهٔ هنری مصوَّر، به خط میرعلی هِروی، مورَّخ ۹۴۴ هـ ؛ با مقدمهٔ علی صفری ۱۳۹۹.

۳۴۶. **الرسالة المعینیة** (الرسالة المغنیة) و حل مشکلات معینیه / نصیرالدین محمد طوسی؛ تحقیق سجاد نیک فهم خوب‌روان، فاطمه سوادی؛ با دو پیش‌گفتار از جمیل رجب، حسین معصومی همدانی، ۱۳۹۹

۳۴۷. **خمسه نظامی گنجه‌ای** توصیف و تحلیل دستنویس کتابخانهٔ ملّی فرانسه. پاریس suppl. persan 1029 شاهکار هنری از سده یازدهم (۱۰۲۹ ـ ۱۰۳۴ هـ . ق) Les Cinq Poemes de Nizami/ فرانسیس ریشار؛ ترجمه سیدمحمد حسین مرعشی، ۱۳۹۹.

۳۴۸. **رباعیات خیام** / به کوشش مؤسسهٔ پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۹۹.

۳۴۹. **تَذکِرة الملوک** (قرن سیزدهم هجری) میرزا محمّد هاشم آصف شهیر به رستم‌الحکما [رضاقلی خان هدایت]؛ تصحیح: جلیل نوذری، ۱۳۹۹.

۳۵۰. **المشیخه کنزالسالکین** (گنجینه خطوط و یادگارنامه مشاهیر علمی ایران از سال ۸۴۵ تا ۱۰۲۲ هـ . ق.) / تألیف خاندان حموئی یزدی، نظام‌الدین اسحاق.... [و دیگران]: با مقدمه و تصحیح سید محمد طباطبایی بهبهانی (منصور)، ۱۳۹۹.

۳۵۱. **مثمر** نوشته سراج‌الدین علی‌خان آرزو؛ مقدمه و تصحیح سیدمحمد راستگو، ۱۳۹۹.

۳۵۲. **الصحیفة السجادیة الکاملة**: کهن‌ترین نسخه موجود صحیفه سجادیه / با مقدمه احمد مهدوی دامغانی، سید محمدحسین حکیم، ۱۳۹۹.

۳۵۳. **خلاصة‌الأشعار و زبدة‌الأفکار** (بخش ری و استراباد و نواحی آن بلاد)؛ میرتقی‌الدّین کاشانی؛ مقدمه و تصحیح: مرتضی موسی ـ رضوان مسّاح، ۱۳۹۹.

۳۵۴. **فهرست نسخه‌های خطّی فارسی کتابخانهٔ کنگره (آمریکا)**؛ نگارش: علی صفری آق‌قلعه، ۱۳۹۹.

۱۳۵. ...
فضل
۱۳۶. ختم ا...
کوشش ایر...
۱۳۷. کتاب ایرانی...
۱۳۸۵